AUTHOR:

HORST, CARL

TITLE:

VORSTUDIEN ZU EINER NEUUNTERSUCHUNG...

PLACE:

MARBURG

DATE:

1905

Master Negative #

91-80118-24

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Horst, Carl, 1875-
Vorstudien zu einer neuuntersuchung von Plotins ästhetik I. Inauguraldissertation...vorgelegt von Carl Horst... Marburg, 1905.
74 p. 21 cm.

Thesis, Marburg

Volume of pamphlets

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 7/3/91 INITIALS S.M
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

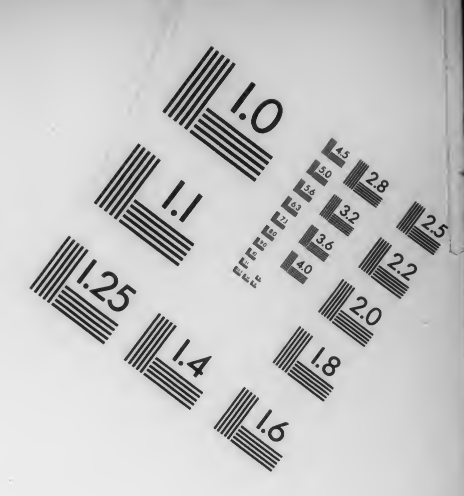


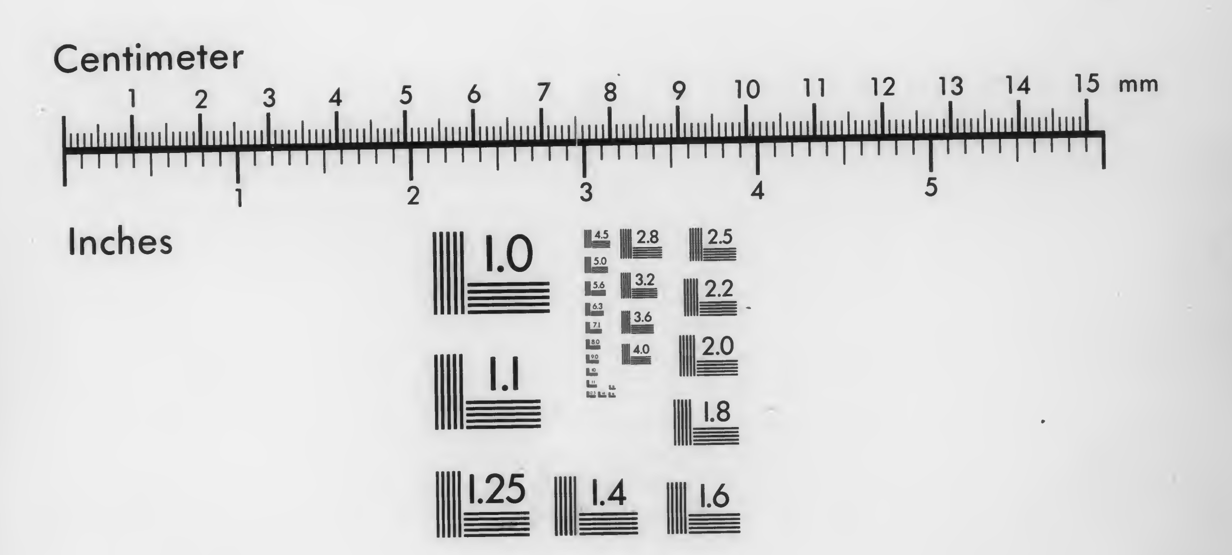
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Vorstudien zu einer Neuuntersuchung

von

Plotins Ästhetik.

I.

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Marburg

vorgelegt von

Carl Horst

aus Lauban.

Marburg 1905.

Druck von Friedrich Andreas Perthes

Aktiengesellschaft, Gotha.

Von der Philosophischen Fakultät als Dissertation angenommen am 8. Mai 1904.
Referenten:
Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. H. Cohen und Prof. Dr. P. Natorp.

Die vorliegende Studie nebst Fortsetzung erscheint als Buch im Verlage von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Einleitung.

„Osque illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est ac lucidissimum, demotis erroris nubibus emicuit, maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum interesse temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit." So schreibt Augustin (Contra Academicos III, 18, 41).

Zwar nach Überweg (Grdr. 8. Aufl. II, 118) hat Augustinus die griechische Philosophie „hauptsächlich" studiert aus lateinischen Übersetzungen, so Platons Timaios, und aus darstellenden Schriften Ciceros; die Neuplatoniker nach Übertragungen des Victorinus Rhetor; Aristoteles fast „nicht genauer" — vielleicht infolge des Ausfalls bei Cicero? Immerhin hat er gerade in der uns hier hauptsächlich interessierenden Richtung der griechischen Spekulation einen fortlaufenden Faden in der Hand gehabt, der ihn durch die Finsternisse des Irrtums von Platon hinableiten konnte zu dessen Verkündiger. Ist nun auch dieser Leitfaden durch Augustins Gewährsmann, nach P. Natorps [1]) mehrfachen Gegenüberstellungen seiner Mitteilungen mit Berichten des Sextus Empiricus, häufig verwirrt worden, womit das allgemeine Urteil von Brandis über Cicero (Hdb. III, 2, S. 247 ff.) übereinstimmt, so hat sich doch der spätere Kirchenlehrer in diesen philosophischen Studien eine recht gediegene Grundlage rationalistischen Denkens erworben [2]). Leider ist in der jüngsten Behandlung von „Augustins Platonismus" auf die Frage nach der Kenntnis platonischer Originale nicht eingegangen worden. Aber selbst wenn Augustin nur den Timaeus in Ciceros Bearbeitung (De Universitate) gekannt hat, ein sorgfältiger Leser kann schon darin das Wesen platonischen

1) Forsch. z. Gesch. d. Erk.-Probl. 1884, bes. S. 265, 289.

2) H. Leder, Unters. üb. Augustins Erk.-theor. usw. Marb. Diss. 1901. T. II, 1 — welche Arbeit Verf. überhaupt zu diesem Versuch angeregt.

Geistes so weit erfassen, daſs er bei genauer Lektüre der Schriften Plotins, wenn auch nur in der immer entstellenden Verkleidung der Übersetzung (ins Lateinische), eine sehr intime Geistesverwandtschaft des letzteren mit Platon feststellen kann.

Dies Vergleichungsurteil kann zunächst ja nicht mehr als literarhistorischen Wert beanspruchen. Denn die zahlreichen benannten und unbenannten Anführungen und Bezüge auf den „göttlichsten“ usw. Platon durch alle Abhandlungen Plotins (91 nach Kreuzers Zusammenstellung) zeigen, für sich genommen, nur, daſs der spätere Autor den früheren viel gelesen hat, ihn für eine Autorität hält und sich mit ihm eines Sinnes glaubt; und dies ist für eine nachprüfende Kritik nicht verbindlich. Für diese kann es sogar von mehrerem Belang sein, wie neben den wenigen namentlichen Beziehungen auf Aristoteles — das konnte, wie wir sahen, Augustin nicht auffallen infolge seiner eigenen geringen Bekanntschaft mit dem Systeme des Hauptes der anderen griechischen Spekulationsrichtung — immer wieder in die eigene Diktion der Ausführungen bei Plotin aristotelische Systemausdrücke, um nicht zu sagen: Methodenbezeichnungen sich einschleichen: so fast durchweg *εἶδος* auch für *ἰδέα*; *τόπος* für *χώρα*; *κατηγορεῖν*; das Spiel mit *δύναμις* und *ἐνέργεια*, *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ*. Dazu kommen andere, deren Anführung hier schon zu sehr interessieren würde (die Korrelata *σῶμα* — *σχῆμα*; in vielen Partien das Vorherrschen des Einzel-*λόγος*).

Zudem findet sich hier und da der *λόγος σπερματικός*: also sogar stoische Einflüsse! Weist uns doch auch Porphyrius, der beauftragte Redaktor der Schriften seines hochverehrten Lehrers, darauf hin, im Zusammenhange einer kurzen Darstellung von Plotins Vortrag in Schrift und Wort: *ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ Στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικά· καταπεπύκνωται δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰ φυσικὰ τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία* [1]).

Man hat ihn dann immer und immer wieder zum Eklektiker oder Synkretisten gemacht. So meint Richter [2]), der doch von dem stoischen Ingrediens zumeist absehen zu können glaubt, Plotin sei zwar keiner von den eigenwilligen Philosophiemachern, die aus den verschiedenen vorhandenen Systemen einzelne Teile

1) Porphyrius, De vita Plotini cap. 14.
2) Neuplatonische Studien H. I, 24; H. II, 6.

in ihrer Absicht zusammenstellen, sondern er habe die beiden gröſsten, am nachhaltigsten wirkenden Systeme der klassischen Spekulation organisch zu vereinigen versucht [1]). Unseres Erachtens kann diese Erklärung sein Ansehen als Philosoph nicht wahrhaft fördern, da uns jeder Versuch, die beiden Denkrichtungen, die hier zusammengebracht sein sollen, Platons kritischen Idealismus und Aristoteles' dogmatischen Realismus, zu einer lebensfähigen Neuzeugung zu vereinigen, unmöglich scheint. Eine kurzgehaltene Nebeneinanderstellung beider Systeme in ihren Leitgedanken soll das Nötige zur Entscheidung an die Hand geben. Wir meinen, daſs es eine Entgegenstellung werden wird.

Der eine, Platon, erkennt kein Gegebenes an, weder ein bestimmt vorhandenes Einzelobjekt, noch ein so und so organisiertes Subjekt der Erkenntnis. Sein reines Denken interessiert sich durchaus für die Welt des Scheins, für die Auſsenwelt. Das liegt schon in der Grundsetzung des Stammhauptes des Idealismus: „*ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα· οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν*“ [2]), wenn man sie in dem Sinne faſst, in dem eben Platon sie aus der schon von Parmenides' nächsten Nachfolgern gerügten Starrheit erlöst und damit zum Grundsatze seiner „Theorie der Erfahrung“ macht. Das Denken hat seinen Wert nur im Sein, im Erzeugen des Sein, in der Konstruktion „der Gegenstände der Erfahrung“, nicht im Erkennen (*γιγνώσκειν*) der gegebenen Einzeldinge (*τόδε τι*). Das ist der Sinn von Identität von Denken und Sein, nicht Denken = Sein! Ebensowenig aber: cogito ergo sum oder res cogitans! Denn mit diesem Schlusse trete ich ebenso in das Gebiet des gegebenen Einzelnen über. So müssen die Methodenbegriffe ideae innatae werden, was wenigstens soviel bedeutet: ich oder wir haben die Anlagen zur Bildung dieser und dieser Begriffe, der Apriorismus ist ein metaphysischer [3]). Platons *ἰδέαι* sind a priori in transzendentaler Bedeutung, Grundlagen, d. h. Grundlegungen des reinen Verstandes zum gesetzmäſsigen Aufbau der Welt, nun aber weder des Scheines noch der Dinge, sondern — der „Er-

1) Ähnlich auch Steinhart, De dial. Plot. p. 11 nota.
2) H. Diels, Fragm. d. Vorsokr. fragm. 8, 34—36; vgl. die Fassung bei Plotin, Enn. V, I, 8 (ed. Creuzer 1835, II, p. 911, 13).
3) Natorp, „Die Entwicklung Descartes'....“. Arch. f. Gesch. d. Philos. N. F. Bd. X, 26: „der halbe Idealismus“.

scheinung". Auch die einzelne Erscheinung soll aufgebaut werden, und zwar indem sie in immer weitere und weitere Beziehungen aufgelöst und so den apriorischen Methoden des Messens und Zählens zugänglich gemacht, durch diese dann in enger und enger umfassende Grenzen eingeschlossen wird. Aber sie soll eben nur, sie bleibt „nur" Aufgabe, in jeder Bestimmung ist sie nur Grenze, Grenzwert für den Kalkül mit den zur Bewältigung der in ihr enthaltenen Aufgabe aufgestellten, d. h. erdachten unendlichen Funktionen, nie aber vollständige Erledigung eines Auftrags von draußen.

Ebenso muſs auch nach der anderen Seite die reine Vernunft auf die Wahrhaftigkeit Gottes, des vollkommensten Wesens, verzichten, die ihr die eingeborenen Ideen und das Universum der Dinge zur Deckung brächte. Auch ihr Gott ist eine Idee, die Idee der Wahrheit, die wiederum keinen Anspruch auf die Bestimmtheit eines Maſsstabes hat, sondern sie bedeutet die unendliche Aufgabe der tieferen und tieferen Einheitsbegründung der immer zunehmenden Mannigfaltigkeit der Denkmethoden für das stets wachsende Gebiet der Probleme.

So stellt sich im platonischen Idealismus das Verhältnis von Denken und Welt (*κόσμος*) heraus; der Dualismus ist noch nicht völlig überwunden, das ist aber als Ziel für die Weiterbildung in der Philosophiegeschichte endgültig festgelegt. Die Gewähr der systematischen Fruchtbarkeit solch einer reinen transzendentalen Logik erhalten wir schon in der Entstehung eines neuen selbständigen Systemteiles: es ersteht eine reine kritische Ethik.

Das ist eine Wissenschaft vom Menschen als dem Individuum der Gemeinschaft. Sie legt die Idee des Guten zugrunde als ebenso unendliche Aufgabe, wie die des Sein, der Wahrheit für die Gegenstandserzeugung in der Logik; nicht aber ist sie eine Anweisung, wie man glückselig werden kann. Der Einzelne, das Subjekt der Handlung, ist selbstverstädlich auch hier nicht zu vernachlässigen, wie dort das Einzelne, aber er bleibt „nur" Idee, zu deren wissenschaftlicher Bearbeitung die Hypothesen des Staates als der Gemeinschaft und des Individuums als des Teiles der Gemeinschaft aus der Grundidee des Guten deduziert werden. Zur Fruchtbarmachung für das Problem der Wirklichkeit bedürfen diese Ideen des Rechtes, wie die Hypothesen der Naturwissenschaft der Mathematik. Dies zeigt eine zusammenhängende Betrachtung von ***Πολιτεία*** und ***Νόμοι*** Platons.

Am stärksten wohl bewährt sich die transzendentale Verhältnisbestimmung von Subjekt - Objekt in der methodischen Anlage einer Ästhetik bei Platon, die, trotzdem sie in Anfängen stehen geblieben und in der Polemik der Zeit vom Begründer selbst zum Kampfmittel herabgewürdigt worden ist [1]), Kant selbst ein gut Stück seiner endgültig bahnbrechenden Arbeit vorweggenommen hat. Das ist um so selbstverständlicher, als beide vorbesprochenen Disziplinen eben der Ästhetik vorarbeiten und gleichsam die Substruktion liefern für sie als die Spitze des ganzen Aufbaues: des Systems der transzendentalen Philosophie.

Nur aus der methodischen Sicherheit, daſs er nirgend anders als in der Grundlegung der Vernunft, in der Idee des Schönen eine Rechtfertigung seines Arbeitens findet, ergibt sich dem Künstler die notwendige Freiheit, die Reinheit, die „Zweckmäſsigkeit ohne Zweck" [2]) in seinem Schaffen. Wären beide, Naturwissenschaft und Ethik, nicht vorher rein als Denkmethoden abgesondert (*κρίνειν* — Kritik!), so würde leichtlich entweder die Kunst der praktischen Vernunft anheimgegeben oder das Gefühl zum Fühlen degradiert und der Naturwissenschaft (Physiologie — Psychophysik) aufgegeben werden. So aber werden von beiden dem Gefühle reine Mittel erarbeitet, reine Gegenstände der Erfahrung: Ton, Farbe, Raumgebilde, Zeitmaſse; reine sittliche Begriffe: Handlung, Recht, Person, Gemeinschaft, um daraus Neues zu bilden, dem durch ihre Reinheit die einen die Wahrheit, die anderen die Sittlichkeit geben. Dieser beiden kann das Kunstwerk nicht entraten, wenn auch sein Wert nicht durch Begriffe bestimmt werden kann, weder vom Künstler, noch vom Kritiker [3]). Daraus geht weiter wieder die unendliche Bestimmbarkeit nach der anderen Seite, für das Interesse am Individuum, hervor, die Aufgabe, die mit methodischer Forderung an den Ästhetiker (und wohl auch an den Künstler) herantritt, ohne je eine vollständige „Definition" erreichen zu können. Denn Kants Erklärung: „Schöne Kunst ist Kunst des Genies" mit ihrer Unterbestimmung: „Genie ist die angeborene Gemüts**anlage** (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt" [4]), zeigt in ihrer definitorischen Form, die sogar den Vorwurf des meta-

1) Eben am fühlbarsten in *Πολιτεία* und *Νόμοι*.
2) Kant, Kritik d. Urteilskraft, S. 73 (Kehrbach).
3) Kant, Kr. d. Urt.-Kr., S. 90, (Kehrb.) 4. Erkl. § 22.
4) Ebenda S. 174, § 46.

physischen a priori nicht vermeidet, doch lediglich den Charakter eines Begründungs**versuches**, der zunächst nur die Absicht hat, „den pedantischen Begriff fernzuhalten“ [1]). Es handelt sich eben um reines Gefühl, Schöpfungen des **reinen** Gefühls. Das schliefst auch den sinnlichen Reiz aus als Motiv der Teilnahme wie der Behandlung, beim Künstler wie beim Geniefsenden. Dieser lenkt nämlich das „interesselose Interesse“ auf Nebensachen, Einzelheiten, zur Vernachlässigung „des Suchens nach dem Urbilde im Abbilde“.

Hier liegt nun das hohe Verdienst Platons für die Methodik der Ästhetik, dafs er eine **reine** Lust aus der Mischung von Lust und Unlust auf der Bühne des Theaters wie des Lebens herausarbeitet [2]) ohne nachfolgende Reue, wie sie die Befriedigung physiologischer Bedürfnisse mit sich bringt [3]), und ohne Schadenfreude [4]). „Freude“ nennt sie Schiller; es ist Freude an reinen Gebilden der mathematischen Naturwissenschaft, von denen es heifst: *οὐ πρός τι καλά ... ἀλλ᾽ ἀεὶ καλὰ καθ᾽ αὑτὰ πεφυκέναι καί τινας ἡδονὰς οἰκείας ἔχειν*. Hier fällt uns 1) auf das *οὐ πρός τι καλά*: gemahnt das nicht unmittelbar an die „Zweckmäfsigkeit ohne Zweck“? 2) kommt in dem *οἰκεῖαι ἡδοναί* wohl deutlich genug der Affektwert dieser Art Lust zum Ausdruck als der an einer „entdeckten Wahrheit“ oder einer „guten Tat“. Trotzdem diese Lüste hier die Stelle von Begleitaffekten zu den Leistungen der beiden anderen „oberen Vermögen“ erhalten haben, stellen sie doch gerade so die Tätigkeitsform dar, in der jene zum „Stoffe“ des Spieles der Einbildungskraft umgebildet werden [5]). Was die billige Forderung der Entwickelung einer Grundidee für die

---

1) H. Cohen, Kants Begründung d. Ästh. 1889, S. 190; vgl. Platon, Symp. 211 A: *οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη*.

2) Platon, Phileb. 50 A—53 C, bes. 51 C fin.; dasselbe Thema schon im Gorgias u. Rep. 583 B sq.

3) Diese Austreibung der Reue aus der Lust scheint eine Kriegserklärung an Antisthenes zu bedeuten.

4) Phileb. 49 DE. — Auch das Wohlgefallen am Komischen ist gemischt, nicht rein!

5) Andere (P. Natorp, Pl.s Ideenlehre) erkennen die Möglichkeit einer solchen Absonderung ästhetischer Momente nicht an, zumal in der Darstellung des Symp. (211 C f.) die „Analysis“, durch die wir zum *αὐτὸ τὸ καλόν* gelangen, genau mit der logischen übereinstimmt. Dagegen läfst sich bemerken, dafs die Idee des Schönen wohl erst auf logischem Wege gefunden werden mufs, ehe sie ihre eigentümliche Leistung antreten kann.

Ästhetik anlangt, so müssen wir uns hier ihr versagen. Es soll genügen, mit Beziehung auf die dargelegten Grundlinien des transszendentalen Systems auf die „Normalidee“ und die „Idee der höchsten Zweckmäfsigkeit“ bei Kant hinzuweisen.

Und noch ein zweites hat Platon zur Begründung der Ästhetik beigebracht: den *ἔρως*. Aus dem wilden physiologischen Triebe nach einem reizenden Anderen reinigt er ihn — vielleicht nach dem Vorgange des Parmenides [1]) und Demokritos [2]) — zum Schaffensdrang, zum philosophischen Streben nach Erzeugen reiner Schönheit. Schon Demokrit sind *ἔρως* und *καλόν* Korrelata, bei Platon wird der *ἔρως συνεργὸς τούτου τοῦ κτήματος τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει* [3]), des Schönen an sich. Wenn nun die in Aussicht gestellte Anwendung dieser neu erworbenen Erkenntnis auch hier nur im sittlichen Verhalten Schwierigkeiten zu machen scheint, so besinne man sich auf die Hinweisung H. Cohens [4]) auf die Stellung Platons im Anfange der kritischen Spekulation und in der Polemik gegen die Sophisten, die das Kunstwerk als Lehrmittel in ihrem praktischen und — soweit sie seiner bedurften — theoretischen Unterricht gebrauchten. Aufserdem aber darf man vielleicht auf die Veredelung durch die ästhetische Erziehung bei Schiller [5]) hinweisen. Bewegt sich ferner der „Studiengang“ des Ästhetikers wie des Künstlers, wie ihn das Symposion an unserer Stelle empfiehlt, über alle Sprossen der Leiter wissenschaftlicher Einzelforschung, so sind doch die Gegenstände dieser Studien schön und nur als solche *ἐρωτικά*; sie werden erst in künstlerischer Betrachtung schön, als Teile in dem harmonischen Systeme des Kunstwerkes. Und so wird für den griechischen Denker auch die Philosophie als System ein schöner Bau [6]), der *ἔρως φιλόσοφος* und der Philosoph ein *ἐρωτικὸς ἀνήρ* [7]).

---

1) H. Diels, l. c. fragm. 13.

2) P. Natorp, die Eth. d. Dem. 1893, fr. 87. (Zu den *ἡδοναί* wäre zu vergl. fr. 36; Diels fr. 73 u. 194.)

3) Symp. 210 E—212 C; vgl. Rep. 402 D—403 C; Phaidr.

4) A. a. O.

5) Briefe üb. d. ästh. Erz. d. Menschen; W.W. Hempel, Bd. 15, bes. S. 148, Anm.

6) Vgl. Tim. 37 C: *ὁ γεννήσας πατὴρ ἠγάσθη τε καὶ εὐφρανθεὶς ... (ἐπενόησεν)*, da die harmonische Disposition des Alls entworfen ist.

7) Für das Ästhetische bekennt Verf. gern und dankbar seine weitgehende innere Abhängigkeit von dem angeführten ausgezeichneten Buche seines hoch-

Wir haben nun die drei „Gemütsvermögen“, wie sie Kant wohl einmal unbeschadet seiner transzendentalkritischen Exposition nennt, auch bei Platon gefunden und uns die Schwierigkeit einer Absonderung gewisser Inhalte für die Begründung einer Ästhetik aufzulösen versucht. Bei Auffindung der Faktoren, die Platon zu ihrer Konstituierung beigetragen hat, mochte es fast scheinen, als seien Dialektik und Ethik nur Hilfsdisziplinen der allbeherrschenden Ästhetik, die sie erst zu etwas Ganzem machte [1]. Nichts weniger als dies ist der Fall: was anderes sollte wohl unser Gemüt beleben als „der gestirnte Himmel über uns und das Sittengesetz in uns“ [2]? Methodisch aber ist dies vielleicht noch am wenigsten gesichert. Die Idee der Wahrheit, des Guten, des Schönen ist die eine wie die andere „nur Idee“, alle drei sind Hypothesen ihrer einzelnen Gegenstandserzeugungen.

Das nimmer fragmüde transzendentale Denken forscht aber weiter nach einer Berechtigung seines Verfahrens überhaupt; nicht einen zeitlichen Beginn des Denkvorganges sucht es zu entdecken. Da stellt Platon die Idee des Guten auf.

Schon wieder diese Idee des Guten! Wir sahen, welch wichtige Stelle auch in Platons Ethik die theoretische Vernunft behauptet und zwar als Vorbereitung im Problem von Vereinzelung und Zusammenfassung. Sollte vielleicht dennoch bei Platon die praktische Vernunft die höchsten Ziele des Menschendenkens bestimmen und verwalten wie bei Sophisten, Kynikern, Stoikern [3]? Bei denen ist freilich die Logik keineswegs von solcher Wichtigkeit für die Ethik. Vorhin schon erfuhren wir aber, daſs beide sehr scharf gesonderte eigene Aufgaben haben.

Sehen wir zunächst einmal ab von der Benennung — die sogar für unsere Absicht der Betrachtung von Plotins Idee der

---

verehrten Lehrers H. Cohen. — Damit sich der Leser nicht verwundere über die verhältnismäſsig weite Auslassung über den Systemteil Ästhetik, dem in der Abhandlung selbst nichts entsprechen wird, muſs hier mitgeteilt werden, daſs die ursprüngliche Absicht bei dieser Arbeit war, eine neue Untersuchung der Bezüge zwischen Plotins und Platons Ästhetik auf dem Grunde der neuen Behandlung Platons durch P. Natorp zu machen. Die Ausführung muſs aber, da die vorhandene Literatur nicht genügende Vorarbeiten bot, zunächst verschoben werden.

1) Wir wollen das ... *σχεδὸν ἄν τι ἅπτοιτο τοῦ τέλους* (Symp. 211 B) im Auge behalten.

2) Kant. 3) Z. B. Brandis, Hdb. II, 1, S. 327.

Bewuſstseinseinheit nicht einmal so sehr wichtig ist —, so stellt sich dar, daſs Platon in dem, welchem er unter anderen die Bezeichnung „Idee des Guten“ gibt, genau die geforderte letzte methodische Rechtfertigung gegeben hat: es ist die *ἀρχὴ ἀνυπόθετος*, die von dem reinen Methodendenken als das eigentliche transzendentale Prinzip entdeckt wird; „die fundamentale Einheit selbst“ [1]), wie nach Aristoteles' Zeugnis: *κατὰ Πλάτωνα πάντων ἀρχαὶ καὶ αὐτῶν τῶν ἰδεῶν τό τε ἓν ἐστι (καὶ ἡ ἀόριστος δυάς)* [2]) auch Platon selbst im Timaeus sowohl als in den *ἀγράφοις δόγμασιν*, d. h. in seinen Akademievorträgen dasselbe genannt hat [3]). Im logischen Rückgange von den drei Setzungen, die immer noch eine Deduktion verlangen, kommen wir zu der notwendig sich ergebenden Anfangssetzung. Transzendent ist sie nicht, wie z. B. Descartes' guter Gott es ist oder Aristoteles' unbeweglicher Beweger es wird durch die Zusammenhäufung von Vollkommenheitsattributen. Vielleicht dürfte man sie wenigstens vergleichen mit dem modernen Terminus „Gesetz der Einheit des Menschheitsbewuſstseins“, in dem die immer flieſsenden Inhalte der Einzelwissenschaften und ihre immer versetzbaren Grenzen gegenseitige Sicherung und die „Möglichkeit“ des Bestandes gewinnen.

Diese Idee hat nun Platon im Timaeus [4]), einer den alten Kosmogonien ganz offenbar nachgebildeten philosophischen Dichtung, *τὸν ... ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς* genannt und sogar von einer Vorsehung (*πρόνοια*) gesprochen [5]). Nach unseren bisherigen Ausführungen brauchen wir uns wohl nicht mehr durch die bedenkliche Bezeichnung irre machen zu lassen [6]), die unseren Philosophen in vieler Augen zum Theologen gemacht hat [7]); es ist dasselbe dichterische Spiel in schwungvollem Anhub des Epos, wie wir es in der *Πολιτεία* in fröhlicher Persiflage der Spötter auf seine Ideen finden. Aber [5]): *βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν κατὰ δύναμιν*, nimmt er allem Sicht-

---

1) Natorp, Platos Ideenlehre, S. 173.

2) Simplicius, Comm. in Arist. ausc. phys., 32 B, nach Alex. Aphrod., in Arist. phys., Diels, p. 151, 6.

3) Brandis, Diatr. de libris Arist. deperd. de ideis et de bono ..., bes. pag. 4.

4) Tim. 28 C; vgl. Rep. 517 B C. Eine richtige Auffassung des Ganzen und so der Idee des Guten zeigt Susemihl in der Übersetzung des Timaeus.

5) Tim. 30 C; 30 A.

6) Vgl. Tim. 92 B: *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός ...*

7) Sogar Brandis (Hdb. II, 1, S. 328 f.).

baren seine Unruhe und Regellosigkeit. Die Bewegung läſst er bestehen, zwingt sie aber in bestimmte Proportionen, und zwar „nach Möglichkeit“ — die einzige Art, wie sogar Bewegung zur Festigkeit gebracht wird. Fürwahr ein trauriger „Gott“ für einen Theologen; es ist eben nur die Idee des Gesetzes, die auch die Welt der Erscheinungen gesetzlich sichert.

Sogar der Mystik hält Brandis Platon für fähig, von der Aristoteles seine Gottheit befreit habe — vielleicht auf Stellen hin, wie die schon benutzte Tim. 28 C: *εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*; die von der nächtlichen Versammlung in der *Πολιτεία* und die in den *Νόμοι* (899 D), wo aus der inneren Verwandtschaft der Glaube an die Götter erklärt wird. Sie sind wohl ebenso leicht oder schwer bei einiger Einsicht in die Grundidee des Systems zu erklären, wie die „Fahrt in den überhimmlischen Raum“ [1]).

Dann darf man ja wohl auch nicht erstaunen, wenn dieser Vorwurf — denn ein solcher ist die Bezeichnung „Mystiker“ für einen jeden g e w i s s e n h a f t Philosophierenden — den Neuplatoniker Plotin trifft.

Beim Eintritte in das aristotelische Lehrgebäude wollen wir die Versicherung zum voraus abgeben, daſs wir uns möglichst kurz fassen werden, da es uns nur auf Klarlegung der systematischen Tendenz, die den Bauplan beherrscht, ankommt. Ist doch seine Lehre heute noch zumeist als die „natürliche“ anerkannt, da sie schon in ihrer lehrhaften Form der Darstellung der Auffassung viel weniger Bedenken gibt und auf Grund einer von vornherein feststehenden Disposition die Bewältigung des Wissensstoffes aussichtsreicher erscheinen läſst.

. . . *Πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρετική* [2]), wobei die Stellung der Disziplinen nicht maſsgeblich für ihre Wertung sein will. Weiter wird die *θεωρετικὴ διάνοια* zerlegt in *μαθηματική*,

1) Phaidros 247 C.

2) Metaph. 1025 b 25 f. — Die Absonderung eines besonderen Systemteils *ποιητικὴ διάνοια* = Ästhetik scheint gewagt. Wir glauben uns aber stützen zu können auf Stellen aus Aristoteles wie: Eth. Nic. 1139 b 36 — 1140 a 23; 1140 b 21—25; Pol. 1254 a 5, Poët. z. B. 1447 a 10; und Gewährsmänner wie Bonitz, Comm. in Arist. Metaph. p. 281—283; Ramsauer, Eth. Nic. ed. p. 382 f.

φυσική, *θεολογική* [1]). Der Plan seiner ganzen Philosophie, wie er sich im Kampfe gegen seinen Lehrer erhärtet hat und in seinen Lehrschriften sehr sicher durchgeführt wird, ist: das Gegebene und seine Erkenntnis.

Ihn beschäftigt nicht die kritische Frage nach der Möglichkeit reiner Denkwerte, reiner Erfahrung, Sittlichkeit, Kunst, nach dem transzendentalen a priori. Diese Bescheidenheit des Sokrates, die wohl die späteren Akademiker im Kampfe gegen des Aristoteles Schule zur Forderung der „*ἐποχή*“ für den Philosophen trieb, kennt er nicht, er, der den Lehrer Platons besser verstehen will als dieser. Für ihn ist alles gegeben, die Auſsenwelt und ihr „unbeweglicher Beweger“: *τοῦτο γὰρ ὁ θεός*. Dem gegenüber aber auch die Seele, die für jede an sie herantretende Erkennungsaufgabe ihre Erkenntnisvermögen hat. Ein charakteristisches Beispiel: *νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἑτέρα συστοιχία καθ᾽ ἑαυτήν* [2]). Der *νοῦς* ist allerdings, „wie es scheint“, *ἕτερον γένος ψυχῆς* im Anfange der Diskussion über diesen Seelenteil [3]) und trennbar; trennbar ist aber nur, wie wir weiterhin erfahren [4]), der *νοῦς ποιητικός*. Dieser aber denkt nichts ohne den *νοῦς παθητικός*; das ist offenbar der eigentlich einzige *νοῦς* der Menschenseele, *ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή* [5]). Und dieser *νοῦς* ist vergänglich; der andere *ἕξις τις* = dauernder Zustand, ewig, denkt immer, macht alles, d. h. er ist wieder Gott.

Wir sehen also hier das Wirken eines anthropomorphistischen Gottes im Menschen, wie wir im ganzen 7. Kapitel des Buches *Λ* der Metaphysik das eines Gottes in der Natur finden. Dieser steht eigentlich auſserhalb seiner Schöpfung, wie jener auſserhalb der Seele, er ist der eine (transzendente) „unbewegliche“ Endpunkt. Der *νοῦς παθητικός* ist wohl der *κατὰ δύναμιν ἐπιστήμη* gleichzusetzten, die im Einzelnen (*ἐν τῷ ἑνί*) zeitlich früher als

1) Metaph. 1026 a 18 f.; von Natorp (Philos. M.-H. Bd. 24) als interpolierte Glosse erkannt, resümiert 1025 b 26 — 1026 a 16. Wenn auch N. das ganze Buch *E* stark verdächtigt als Aristoteles' Eigentum, so läſst sich doch die Bezeichnung, worauf es uns hauptsächlich ankommt: *θεολογική* (sonst nur 1064 b 3 in dem sicher unechten Buche *K*) auch für Aristoteles halten mit 1072 b 30; Eth. Nic. 1154 b 26 usw.

2) Metaph. 1072 a 30 f. 3) De an. 413 b 24 ff.

4) 430 a 17. 5) 429 a 23 f.

der Gegenstand ist, in ihrer allgemeinen Bedeutung genommen (ὅλως) nicht einmal zeitlich [1]; „überhaupt" geht der Gegenstand vorher. *Τὸ δὲ αὐτό ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι!* Ein allgemeiner Betätigungsdrang scheint also geleugnet zu werden oder vielmehr, er ist wohl vorhanden, bleibt aber in Einzelleistungen befangen; wohl aber ist die Seele der „Ort" für Formen in ihrem noëtischen Teile, und zwar für Formen *δυνάμει* [2]. Nun ist der *νοῦς ποιητικός* wesentlich Energie; so kommt es heraus, daſs der Gott die Welt drauſsen durch die *εἴδη* in der *πρώτη ὕλη* [3]) bildet, dann aber auch in der Seele die Disposition für diese *εἴδη*. Das Eidos ist aber nicht die Idee Platons; es ist der Begriff (*λόγος*) des Sokrates, der immer in seinen Fragen auf das Wesen des Einzelnen ging. So meint Aristoteles; seine Veränderung des sokratischen *τί ἐστιν* (*ἐπιστήμη* vor allem, immer im Grunde) in die Frage nach dem *τί ἦν εἶναι* des *τόδε τι* zeigt schon den Miſsverstand. Die Seele nimmt, was ihr von auſsen zuströmt, auf und analysiert es nach den allgemein gebräuchlichen Sprachformen — die ja vielleicht durch den inneren Befund der Seele gewährleistet sind, sonst aber keine befriedigend zwingende Deduktion erhalten haben — und r e k o n s t r u i e r t aus den aufgefundenen Verhältnissen und einzelnen Bestimmungsstücken den gegebenen Gegenstand dazu, was sein „das und das Sein" für ihn „war". Die V o l l e n d u n g (*ἐντελέχεια*) des Prozesses ist dann damit erreicht, des Prozesses der G e g e n s t a n d s e r k e n n t n i s, daſs die *εἴδη δυνάμει* in der Seele zur Anwendung bei dieser Rekonstruktion kommen, dann *ἐνεργείᾳ* sind. Der so nachgebildete Gegenstand wird sich decken mit dem drauſsen, und die Arbeit ist gänzlich erledigt [4].

Ähnliche Verhältnisse können wir auch in den anderen Systemteilen beobachten. So in der Ethik: es muſs ein höchstes Gut sein, und zwar ein absolutes, ein Zweck des Handelns, den wir für sich wollen, — damit die Reihe der vermittelnden Zwecke nicht ins Unendliche gehe [5]! Das wird dann das *ἀνθρώπινον ἀγαθόν* sein, das geradezu zur Übersetzung durch „das Heil des Menschen" herausfordert; für die Fische wird etwas anderes „gut" sein. Schöner und göttlicher ist das der Stadt und des Volkes.

1) De an. 430 a 20—22. 2) Vgl. 430 b 27 f.
3) Phys. 191 a 7. 4) Metaph. 1050 a 21.
5) Metaph. Buch Θ, Kap. 10; Eth. Nic. 1094 a 20 f.

Aber dies höchste Gut ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*), und die Definition davon ist: *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*, und zwar *κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου* [1]. Das *ἄριστον* ist der *νοῦς τῶν ἀρχῶν* [2]) oder, in der Tätigkeitsform ausgedrückt: die *σοφία;* die Beweise für die „Anfänge" hat (*ἔχει*) der Weise. Als Beispiele werden aus dem von ihm so hochgestellten Sprachgebrauche angeführt: Thales und Anaxagoras — letzterer vielleicht nicht ohne besondere Beziehung auf den sehr verwandten *νοῦς*. Ihnen und solchen mehr wird wohl ihre Weisheit, nie aber Umsicht nachgerühmt. Die letztere bewährt sich in der verständnisvollen Erfassung des Bedürfnisses des Augenblickes, das im nächsten ein anderes mit anderen Forderungen ist (*τὰ ἐνδεχόμενα ἄλλως*, 1140 a 35). Darin ist das Tätigkeitsfeld des „Praktikers" begrenzt. Die Beschäftigung des Weisen ist eine anders geartete: sie gibt bestimmte Wahrheit über „die Anfänge", dazu hat er, der Weise, von Natur oder gemäſs seiner Natur Einsicht vom Schönen und Göttlichen. — *Εἴτε θεῖον ὂν καὶ αὐτό, εἴτε τῶν ἐν ἡμῖν θειοτάτων*, ist die Fortsetzung des Satzes [3]. Wir haben also wieder ein Gegenüber in uns („*ψυχῆς ἐνέργεια*" begann ja die endgültige Definition der *εὐδαιμονία*), es ist der *νοῦς θεωρητικός*, der in den Beweisen zum Gegenstand hat die unwandelbaren Grenzbegriffe [4], — das heiſst dann doch: Schranken. Nach der anderen Seite, auf die Forderung der anderen Aufgabe reagiert der *νοῦς πρακτικός*. Es gilt dem einzelnen Ziele der Handlung; nicht die Rechtshandlung ist es aber, die interessiert — in der ganzen Nikomachischen Ethik ist nicht weiter von Staat und Gemeinschaft die Rede als in dem Hinweise, der dann der Politik zum Ausgangssatze dient: *φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος* [*ζῷον*] [5]) —, sondern die Handlung, durch welche wir unsere Wirklichkeit bekunden: *ὃ γάρ ἐστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον μ η ν ύ ε ι* [6]. Das sieht nun allerdings zunächst so aus, als ob „wir" nur als „Subjekt der Handlung" von Interesse wären, diese aber Gegenstand ethi-

1) 1177 a 12—1178 a 8 (vgl. 1098 a 16).
2) 1141 a 7 (vgl. Bonitz, Ind. Arist. p. 491 a 42—45); 1142 a 26 f.; 1143 a 35—1143 b 5.
3) S. o. Anm. 1.
4) 1143 b 1—4; vgl. De an. 432 b 27; 433 a 15.
5) 1097 b 11; vgl. 1169 b 18; Polit. 1253 a 2.
6) 1168 a 8.

scher Untersuchung. Jedoch das trügt: auch die Handlung hat noch ein *ἔσχατον τέλος*, ein einzelnes *ὀρεκτόν* draufsen, welches das *ὀρεκτικόν* in uns reizt [1]), wie das Einzelne der Metaphysik das *αἰσθητικόν* — es sich zu eigen zu machen; dies ist *δυνάμει* und wird durch die Ausführung der Tat „verkündet“, als vorhanden bekannt gegeben [2]).

Denn die „Tugenden“, die wiederum aus dem vorhandenen Sprachschatze einfach hergenommen und definiert werden, erscheinen geradezu als Kategorien des *ὀρεκτικόν*, sie sind zwar nicht *φύσει* in uns, aber *πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους* [3]): die Tugenden werden *ἕξεις* [4]), d. h. dauernde Zustände, Tüchtigkeiten, die uns nun dauernd zu Gebote stehen, ein bestimmtes Ziel zu erreichen; der *νοῦς πρακτικός* wacht darüber, dafs zur rechten Zeit am rechten Orte im richtigen Mafse zur entsprechenden Aufgabe die entsprechende Tüchtigkeit angewendet werde. Da ein jeder von uns nicht alle Tugenden zur Ausbildung hat bringen können, so kann man Unterschiede im Charakter feststellen. Der Charakter gewinnt somit eine weittragende Bedeutung für die Einzelhandlung, wie er auch den Gemütszustand bestimmt. Zur vollkommenen Definition der Glückseligkeit gehört denn auch, dafs er während der vollen Länge des Lebens anhält, und dafs Wohlbehagen damit verbunden sei.

Man möchte anfänglich so gerne diese Eudaimonia als die Idee des Guten hinnehmen, die vielleicht in pädagogischer Absicht, ja selbst in künstlerischer Begeisterung in das Ideal des Weisen verkleidet worden wäre. Dies wird aber schlechterdings unmöglich gemacht 1) durch die bestimmte Erklärung: *οὐκ ἔστιν ἄρα*

1) De an. 433 a 15 f.; vgl. Eth. Nic. 1143 a 32 ff.

2) pronuntiatum, Dion. Lambinus ed. Ac. reg. Bor. vol. III, 566 a. b. Damit wird *πρότασις* wiedergegeben: *πρ. ἑτέρα* (vgl. nach der Anm. 1 zitierten Stelle, 1143 b 3) bedeutet wie im wissenschaftlichen, so hier im praktischen Schlufsverfahren den zweiten Satz, der die Subsumption der gegebenen Aufgabe unter ein richtig gewähltes *καθόλου* vorbereitet. Beispiel: 1. Jedem Menschen ist das Trockene heilsam; 2. das und das bestimmte ist trocken; Schlufs: also ist das und das für den Menschen zuträglich, erstrebenswert (vgl. 1147 a 1 und b 9 f.). So haben wir kurz die *ἑτ. πρ.*, die es für die *φρόνησις* zu erfassen gilt, mit „Aufgabe“ wiedergegeben (vgl. S. 13, Z. 23).

3) 1103 a 25; vgl. dagegen 1144 b 4 ff.

4) 1106 a 11.

τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι ⟨καὶ⟩ κατὰ μίαν ἰδέαν [1]); und 2) dadurch, dafs, wie wir gefunden, der notwendigste Bestandteil des Begriffs der Idee, die Unendlichkeit ihrer Funktion, dem Aristoteles auch hier unerfafsbar ist, trotzdem er in psychologischer Betrachtung [2]) nachdrücklich auf das Moment der Zukunft hinweist.

Schon damit, dafs die Eudaimonia ihren Ideenwert verliert, wird die Ethik in eine Art Technik verwandelt oder besser in eine Rangordnung von Techniken aufgelöst [3]). Die ganze ethische Untersuchung ist ja nicht *θεωρίας ἕνεκα*, d. h. nicht eine Prinzipienuntersuchung über die Frage: *τί ἐστιν ἡ ἀρετή*, sondern angestellt, „damit wir gut werden, da sie ja sonst gar keinen Nutzen hätte [4])!“ Nicht also eine Wissenschaft vom Guten haben wir vor uns, sondern etwa eine Glückseligkeitslehre.

Man könnte nun sagen: dieses Urteil kann sich aber höchstens auf den ersten und umfangreichsten Teil der Untersuchung, das Gebiet des *νοῦς πρακτικός* beziehen; es wird ja ausdrücklich und scharf davon gesondert das des *νοῦς θεωρητικός* als der Beweise der „Prinzipien“. Aufserdem aber haben wir es in beiden „Ethiken“ nicht mit eigenhändigen Redaktionen zu tun.

Wir erwidern: das Fehlen einer eigenen Niederschrift ist zu bedauern, aber in den unbezweifelt originalen Werken des Aristoteles, *Περὶ ψυχῆς* und *Πολιτικά*, sind die Dispositionen und Gedanken über dieses Thema, die Nuslehre, nicht andere, das Gebiet des *νοῦς θεωρητικός* nicht heller beleuchtet, als in den beiden von Aristoteles nicht selbst verfafsten. In *Περὶ ψυχῆς* hat nur der *νοῦς πρακτικός* Bezug auf das *πρακτόν*, auf das *τέλος*. Der *νοῦς θεωρητικός* sagt nichts über zu Meidendes oder zu Befolgendes; er ist nur im Gegensatze zum *νοῦς πρακτικός*, der jetzt behandelt wird, mit der neuen Bezeichnung versehen worden, im übrigen ist es der *νοῦς παθητικός* der Erkenntnistheorie. Dieser hat allerdings zu Gegenständen die *ἀκίνητοι ὅροι* und *πρῶτα*.

Das erledigt aber die Schwierigkeit für uns nicht; im Gegenteil, es steigert sie nur. Denn hier zeigt sich die Konsequenz davon, dafs keine grundlegende Methodenscheidung gemacht ist, vollends verhängnisvoll: die *πρῶτα* der Ethik werden der „theoretischen Vernunft“ anheimgegeben, vielleicht gar mit denen der

1) 1096 b 25.
2) De an. 433 b 7 ff.
3) Eth. Nic. 1103 a 31 f.
4) 1103 b 26—29.

Theorie identifiziert! So kann es dann auch hinwiederum nicht wundernehmen, daſs die Technik des Nus als oberste in der Aufstellung der Ethik rangiert, für sie die höchste Belohnung aufgespart ist, die *εὐδαιμονία*. Wir dürfen sie nun, eingedenk der Beziehung des *νοῦς παθητικός* zum *ἀκίνητον κινοῦν*, ein „gottseliges Leben“ nennen; und wir verstehen jetzt ganz den Sinn des Satzes: . . . *εὔλογον δὲ τοῖς εἰδόσι τῶν ζητούντων ἡδίω τὴν διαγωγὴν εἶναι* [1]).

Hier erfreut nun auf den ersten Blick die Einführung der *ἡδονή*, die offenbar einen die Lebenszeit währenden Zustand der Freude an der Schau der unbeweglichen Prinzipien bedeutet, (also ungefähr gleichen Sinn mit *εὐδαιμονία* hat).

Aber die Warnung steht gleich dabei: der Komparativ muſs uns stutzig machen. Das Leben im Geist und in der Wahrheit ist „angenehmer“ als das Leben des Wahrheitsuchers. Schon die Philosophie [2]) schlieſst wundervolle Freuden in sich *καθαριότητι καὶ τῷ βεβαίῳ*. Mit jeder Empfindung, Überlegung, jedem reinen Denkakt ist eine Lust verbunden, und zwar als *ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος* [3]); sie erst vollendet jede Leistung der Seele. Aber auch das Pferd, der Hund, der Esel hat seine *οἰκεία ἡδονή* [4]). Sie ist so streng mit der Tätigkeit oder Wesensäuſserung verbunden, ja so unzertrennlich von ihnen, daſs es strittig wird, ob man sie, *ἐνέργεια* und *τέλος*, nicht als identisch nehmen soll — *ἡ δὲ τῇ φαύλῃ* [sc. *οἰκεία*] *μοχθηρά* [5]). Also haben wir es hier wohl nicht mit jener reinen Lust an dem an sich schönen Erzeugnisse unserer jeweiligen „Gemütskräfte“ zu tun, sondern nur mit dem Angenehmen, das den Gegenstand der Tugendübung begehrenswerter macht [6]). Daraufhin scheint auch an einer Stelle ganz unbedenklich als Korrelat *ἐπιθυμία* verwendet. Dies findet seinen Halt in der früheren Stelle über *ἡδονή* und *λύπη*, Buch II, 3, wo es heiſst: *κανονίζομεν δὲ καὶ τὰς πράξεις . . . ἡδονῇ καὶ λύπῃ* [7]). So dreht sich tatsächlich die ganze Abhandlung notwendig um sie.

Damit wird nun zunächst einmal die ganze Aufstellung über den *νοῦς πρακτικός* schwer gefährdet. Die Motive der Handlung kommen um ihre Reinheit, der *ὀρθὸς λόγος*, der die ganze Ethik beherrscht, muſs mit sich uneins werden gegenüber diesem aller-

---

1) 1177 a 26 f. 2) Vgl. 1173 b 17. 3) 1174 b 33.
4) 1176 a 6. 5) 1175 b 28. 6) 1172 b 24. 7) 1105 a 3.

persönlichsten Interesse der Lust an dem Resultate der Handlung. Es müſste denn sein, daſs wir berechtigt wären, jene Gefühle dem „richtigen Begriff“ als dienende beizugesellen. Das sind wir aber nach allem nicht. Es tritt also jedenfalls ein nicht tilgbarer Zug des Egoismus in die Sittlichkeit hinein, der den Staat des *ζῷον πολιτικόν* eben doch zu einem Notstandsgebilde herabsetzt, die freilassende Freundschaft an die Stelle der Gemeinschaft bindenden Geschlechterliebe einführt. Jener Zug bringt auch die Idealgestalt des Weisen um seine sittliche Hoheit.

Anderseits wird nun die Lust infolge ihres *συνῳκειῶσθαι* [1]) mit der *ἐνέργεια*, der Seelentätigkeit, der ethischen Wertung unterworfen, infolgedessen sie wohl in verschiedene Wertstufen eingegliedert wird. Es gibt sogar solche Lüste, die an sich erstrebenswert sind [2]), hauptsächlich die, welche die *ἐνέργεια* „*ζωή*“ vollendet — fast oder vollständig das „Lebensgefühl“ Kants [3])! Aber auch die Lust wird nur gereinigt, damit wir gute Menschen werden, und die richtige Erziehung hat darauf Gewicht zu legen, daſs wir schon in der Jugend Freude und Schmerz leiden *οἷς δεῖ* (auch *ὀρθῶς*). [4])

Dieser Erziehungsmaxime wird auch die *τέχνη* dienstbar gemacht; das gibt ihr wohl ihre Stellung in der Rangordnung der *ἀρεταί*: die *διάνοια πρακτική* beherrscht auch die [*διάνοια*?] *ποιητική* [5]). Die Musik und so alle Kunst, wie die Verweisung auf die Poesie [6]) und die Poetik [7]) zu erweitern berechtigt, hat zur Aufgabe die Erziehung und die *κάθαρσις* [8]) — *τρίτον δὲ πρὸς διαγωγήν, πρὸς ἄνεσίν τε καὶ πρὸς τὴν τῆς συντονίας ἀνάπαυσιν*, d. h. wie aus dem Vergleich mit 1337 b 38—42 hervorgeht, die Aufmunterung nach niederdrückender Arbeitslast und die Beruhigung nach groſser Anstrengung *διὰ τὴν ἡδονήν*. Das ist nun zwar schon eine Wirkung der Kunst auf Seelenkräfte, aber doch hauptsächlich psychopathischer Art, die einer wissenschaftlichen Ästhetik nichts bietet. Es muſs zur rechten Zeit für Scherz

---

1) 1175 a 29. 2) 1174 a 10.
3) 1175 a 15 ff.; Kr. d. Urt.-Kr. S. 44 (Kehrb.).
4) 1104 b 11 f.; vgl. Polit. 1340 a 15 (b 39).
5) Eth. Nic. 1139 b 1. 6) Polit. 1342 b 3. 7) 1341 b 40.
8) Es scheint uns, als ob sich gegenüber dieser Stelle zusammen mit 1340 a 13 die Lessing berichtigende Deutung Goethes schwer wird halten lassen (WW. Hempel, Bd. 29, S. 490 ff.).

und Spiel [1]) gesorgt werden, zum Vergnügen „nach traurig stimmender Arbeit“. Erst in der διαγωγὴ ἐν τῇ σχολῇ soll von reinem Kunstgenusse die Rede sein; ihr ist nicht nur das Schöne, sondern auch die Freude eigen (τὸ γὰρ εὐδαιμονεῖν ἐξ ἀμφοτέρων τούτων ἐστίν); [2]) sie ist, wie wir aus der Ethik wissen, der Stand des Weisen, das Ziel eines jeden Menschen. — Sollte hier die Eth. Nic. 1175 a 18 f. offen gelassene Frage ihre Lösung finden? [3])

Wir hätten es also auch bei Aristoteles mit einem echt griechischen Typus zu tun, einem System, das unter der Herrschaft des griechischen Menschheitsideals, der καλοκαγαθία, nicht zu voller Entfaltung kommen konnte. Trotz viel bedeutenderer Beachtung der dritten Gemütskraft, des Gefühles, — als Erkenntnisgegenstandes, wie es nun einmal seine Art ist —, kann diese sich doch nicht in ihrer Eigentümlichkeit von der Ethik befreien, die Ethik sich nicht reinigen und verfällt schliefslich ganz dem Interesse für das den Psychologen mehr in Anspruch nehmende Gefühl. Dieses findet aber merkwürdigerweise in der ψυχή schon keine Stelle, keine „Kraft“, es tritt sofort urteilend auf bei der Tätigkeit des αἰσθητικόν [4]), es scheint Disposition oder Indisposition des Organs zu bedeuten — oder des ganzen Organismus? — zu dem Einzelnen draufsen, das aufgenommen werden soll.

Wir dürfen uns nicht weiter hier in diese interessanten Beobachtungen verlieren. Es sollte ja nur gezeigt werden, wie die beiden beherrschenden Systeme, oder besser, mit Rücksicht auf das zweite: Systemversuche zueinander stehen, wie von einer Möglichkeit die Rede sein könne, beide organisch zu verbinden. So hat denn C. H. Kirchner [5]), der erste deutsche Monographist des ganzen Systems unseres Plotin, seine Arbeit abgeschlossen mit den Bemerkungen: „Man könnte seine (Plotins) Philosophie ohne Schwierigkeit in ein doppeltes System auseinanderlegen, von denen das eine im platonischen Sinne ..., das andere im aristotelischen geordnet wäre.“ Dann: „Ja wenn man weitergeht und fragt, mit welchem der beiden Systeme es eigentlich Ernst ist, ... so wird man sich unbedenklich für das aristotelische entscheiden.“ Und: „Es ist offenbar nur Artigkeit gegen Plato, wenn die im Sophisten aufgestellten γένη überhaupt aufgeführt ... (werden)“ usw. Ein Urteil über diese Plotins philosophische Gewissenhaftigkeit arg antastende Schlufskritik müssen wir natürlich bis ans Ende unserer ganzen Arbeit aussetzen. Hier verdient nur hervorgehoben zu werden, dafs der „Neuplatoniker“ dadurch plötzlich zum Aristotelesjünger wird, allerdings mit etwas mehr pietätvoller Höflichkeit gegen dessen Lehrer und Freund.

1) 1337 b 40: παιδιά. 2) 1339 b 19. 3) Vgl. S. 17.
4) De an. 413 b 23, 414 b 3, 431 a 10 ff. u. sonst.
5) „Die Philosophie des Plotin“; Halle 1854 (S. 188) auf eine Preisaufgabe der Berliner Akademie über die Beziehungen zwischen Plotin und Aristoteles. (Vgl. auch Eingang der Abh., S. 3.)

Im Vorhergehenden ist in Kürze versucht worden, der Überzeugung Geltung zu verschaffen — der es seit Kant, ja selbst Leibniz schwer werden möchte, entgegen zu sein —, dafs nur in der Richtung transzendentaler Philosophie eine klare Systemdisposition auffindbar sei. Die Schwierigkeit lag im Einsehen der Gleichberechtigung der drei Systemteile. Wenn die Abschnitte über Aristoteles' Ethik und Ästhetik für den Plan der Einleitung verhältnismäfsig zu lang erscheinen können, so möge dieses Vergehen mit der Absicht, am Gegenbeispiel jene Überzeugung und diese Schwierigkeit in ihr sinnfällig zu erweisen, erklärt, entschuldigt sein. Am Beispiel Platons sollte gezeigt werden, dafs nur aus dem Bestande und Verhältnisse der beiden ersten Systembestandteile, Logik und Ethik, zueinander allererst die Möglichkeit methodischer Lostrennung einer wissenschaftlichen Ästhetik entwickelt werden könne.

Unsere ursprüngliche Frage nach Plotins Ästhetik erweiterte sich daher, ging zurück auf die nach Plotins Platonismus: was hat Plotin vom göttlichen Meister Platon überhaupt verstanden? ist Plotins Philosophieren zu einer transzendentalen Methodenlehre gediehen?

Zur völligen Beantwortung dieser Fragen mufs nach Möglichkeit Punkt für Punkt die innere Beziehung der Systemteile und einzelner Begriffe von führender Bedeutung in ihnen aufgedeckt, es mufs besonders innerhalb der einzelnen Arbeitsgebiete menschlichen Denkens der Parallelismus der Stufen der Gegenstandserzeugung bei Platon und Plotin nachgewiesen werden; hierbei wird sich am sichersten ergeben, ob und wie weit Plotin Transzendentalist sei.

Der erweiterte Plan überschreitet nun natürlich bei weitem den äuſseren Rahmen einer Dissertation. Wir werden daher für diesmal in solchen vergleichenden Beobachtungen nicht über den Versuch hinauskommen, festzustellen, daſs Plotin auf die Reinigung des platonischen Raumbegriffes von den Verunglimpfungen wie den Verbesserungen durch Aristoteles ausgegangen sei. Freilich werden wir dabei dem Vorwurfe unglaubwürdiger Voreingenommenheit schwerlich oder gar nicht entgehen können, wenn wir nicht die höheren Instanzen, die *ψυχή* (*αὐτὴ ἡ ψ.*), das *ζῷον νοητόν* und das *ἕν* oder *ἀγαθόν* hier hereinziehen wollen. Wohl wäre ja von diesen besonders die letzte imstande, uns klarer sehen zu machen und unsere im Überblick über das Ganze plotinischen Philosophierens gewonnene Ansicht von der Richtung seines Denkens zu stützen. Wir würden aber dann unseren Plan der Ausführung selbst verwirren.

Die allergröſste und in der Tat unüberwindliche Schwierigkeit dafür, daſs diese Probe [1]) von Plotins Platonauffassung für sich überzeugend wirke, ist, daſs unser Denker — wenigstens in seinem überlieferten Schrifttume — fast nirgends zu erkennen gibt, welchen Wert er der Mathematik des Raumes für die wissenschaftliche Erzeugung des Gegenstandes beimiſst, ob er ihr überhaupt einen und welchen Platz in seinem Stufengange der Erkenntnis, der reinen Erfahrung anweist. Auch sein Schüler und Biograph Porphyrius scheint dies schon auffällig gefunden zu haben: er hält es für besonderer Erwähnung wert [2]), daſs Plotin keine (sogenannte) geometrische noch arithmetische, keine mechanische, optische, akustische (*μουσικόν*) Betrachtung unbekannt und fremd geblieben, daſs er aber nie sich angeschickt, es unternommen habe, selbst derlei Untersuchungen (auszuführen oder) auszuarbeiten (*ἐξεργάζεσθαι*). Der Lehrer selbst gibt uns nur die pädagogische Bestimmung: im Bildungsgange des Dialektikers geht die Mathematik unmittelbar der Dialektik vorher *πρὸς συνεθισμὸν κατανοήσεως καὶ πίστεως ἀσωμάτον* [3]). Und damit hat sie die Stellung, die ihr Platon in der Republik auch zuerkennt. Nach den mathematischen Wissenschaften sind dem Philosophenlehrling die *λόγοι διαλεκτικῆς*, die reinen Grundbegriffe der Erkenntnis,

1) Nur den Wert einer solchen Einführung durch ein charakteristisches Beispiel kann etwa unsere Abhandlung haben.

2) Vita Plot. c. 14. 3) Enn. I, III, 3 (Cr. I. p. 42, 4).

mitzuteilen und ist er so vollends zum Dialektiker zu machen, so sagt der Schluſs des Kapitels.

Diese vorsichtige Zurückhaltung in Sachen der Geometrie — über die Zahlenlehre hat er sich in einer umfangreichen Schrift ausgelassen, wieder eine Rettung des göttlichen Platon vor den nicht sehr sinnvollen Angriffen und Widerlegungen des Aristoteles [1]) — erst gegen Ende des geplanten Ganzen werden wir endgültig uns entscheiden können, ob sie Verachtung für die Welt der Erscheinungen bedeutet, ob sie die dem begeisterten Anhänger und bewuſsten Vertreter einer viel miſsverstandenen und so viel geschmähten alten Lehre sehr wohl anstehende Beschränkung auf reine Wiederherstellung der fundamentalsten Leitgedanken und Grundbegriffe jenes Systems ist.

Aus letzterer Hypothese würden wir auch eine verständliche Erklärung gewinnen für die Eigenartigkeit von Plotins schriftstellerischer Tätigkeit: in seinen „Seminarübungen“ mag es ihm wohl aufgefallen sein, wie allgemein das durchdringende Verständnis gerade für die Erfassung des Ausgangs- und des Zielpunktes der platonischen Philosophie versagte — und wirklich war und bleibt es das Schwierigste für den Menschengeist, seine Autonomie, nicht Autokratie, gegenüber den dem naiven Volksbewuſstsein so furchtbaren Auſsenmächten Natur und Gott einzusehen. Es war also nötig, besonders die Hauptpunkte der Lehre, die er inmitten der übergroſsen Verwirrung aller philosophischen Betrachtung seiner Zeit als das mögliche Heilmittel vorzüglich schätzen gelernt, durch immer wiederholtes Beleuchten um und um, Überschau über die groſsen Zusammenhänge, Hinweis auf das Festgegründetsein und die Leistungsfähigkeit des Ganzen sichtbar und zugänglich zu machen und so dem System zu Leben und Herrschaft zu verhelfen. Dann durfte er die „Ausführungen“ seinen Schülern überlassen, und so findet sich vielleicht bei Proklus die räumliche Mathematik, die zu Plotins Aufstellungen über das *ἕν*, das *ζῷον νοητόν*, das Herrschaftsgebiet der *ψυχή* gehört, ausgearbeitet mit Hilfe des von Plotin wiederhergestellten schöpferischen Grundbegriffs der Materie.

Aus der Tatsache dieser starken Vernachlässigung der Geometrie wird sich denn doch die Notwendigkeit für uns ergeben,

1) Enn. VI, VI, 18. Kapitel. (chronologischer Katalog bei Porph. Nr. 31).

an bestimmtem Orte unserem Plane untreu zu werden und einiges Wenige vorweg zu bringen, was dazu geeignet ist, dafs es auch in Plotins Fassung den transzendentalen Ursprung (a priori) der platonischen Ideen (oder Eide) und besonders ihren transzendentalen Wert als reine Erzeugungsmittel der Erfahrungswelt bewähre.

Lassen wir die Annahme gelten, Plotin habe seine Aufgabe in der angegebenen Weise aufgenommen, so ist uns damit zugleich eine Erklärung für die Straffheit des jeweiligen Beweisganges und die sofortige Einordnung des einzelnen Zieles in den Zusammenhang des Ganzen eröffnet, das dann oft nur sehr skizzenhaft als altbekannt angeführt ist. Aus dieser Beschaffenheit seiner literarischen Äufserung heraus wird uns auch die äufserste Schwierigkeit verständlich, die entsteht, wenn man aus solchen Gelegenheitsschriften kurze Sätze mit voller Beweiskraft herausstellen möchte. Indem wir es dennoch versuchen, den folgenden Ausführungen durch solche Auszüge Halt zu geben, so geschieht es in der Erwartung, dafs eine etwaige Kritik den Hinweis auf eine spätere gründliche Durchnahme des hier nur Angedeuteten berücksichtigen werde.

Plotins System.

Ein Versuch.

„Et vos Platonem ipsum exclamare sic erga Plotinum existimetis: *Οἶος πέπνυται, τοὶδ' ὡς σκιαὶ ἀίσσουσι.*“

Mars. Ficinus.

I. Logisches.

1. Die Mittel zur Bildung der Welt der Erscheinungen.

a. Der Raum = ὕλη.

Wir setzen an die Spitze beim Einrücken in die Untersuchung noch eine Bemerkung Kirchners an der schon zitierten Stelle; sie lautet: „... man könnte fast auf die Vermutung geraten, er (Plotin) habe deshalb den Aristoteles so streng getadelt, um die tatsächliche Anerkennung seiner höheren Vorzüge zu verdecken.“ Diese Vermutung entspricht viel zu sehr der eigentlichen abschliefsenden Ansicht Kirchners, wie wir gegen Ende der Einleitung sahen, als dafs uns die Vorsicht der Formulierung noch im Ungewissen lassen könnte. Wir haben sie hier beigebracht, um sie für unsere Unternehmung zu verschärftem Aufmerken zu beherzigen.

Wir beginnen die vergleichende Betrachtung von Plotins methodischen Grundbegriffen wohl am besten, wenn wir zunächst der oben gegebenen Kirchnerschen Anregung nachgeben wollen, bei dem Begriffspaare, das im aristotelischen Systeme die innerste Sicherung bei der konstruktiven Vereinigung der dualistischen Prinzipien leisten soll: *δυνάμει — ἐνεργείᾳ (ἐντελεχείᾳ)*. Vielleicht, dafs es uns doch widerfährt, dafs wir schon hier die Ablösung des plotinischen Philosophierens vom Aristotelismus vollziehen müssen und es uns damit gelingt, eine endgültige Widerlegung jener „Vermutung“ zu begründen [1]).

Was fand Plotin bei Aristoteles vor? In welchem Interesse hat dieser beide Begriffe in die Philosophie eingeführt?

---

1) Plotin hat dieses Begriffs- (oder Gegenstands-?) Verhältnis in einer besonderen kleinen Abhandlung geprüft und für sein System gewertet, der 24. nach Porphyrios' Katalog (Enn. II—V).

Platons spekulative Richtung drückt sich in aller Deutlichkeit in der Grundfrage aus: *τί ἐστιν ἐπιστήμη;* [1]) was wir wohl mit der kantischen Grundfrage: „wie ist reine Erkenntnis möglich?“ verdeutschen können. Damit weist er — zuerst im Theaitetos — auf eine mögliche Überwindung der Aporie hin, bei welcher doch immer alle reine Induktion des Sokrates stehen bleibt: der unerledigten Forderung a priori entdeckter methodischer Begriffe. Er hat nun seine Arbeit auf Herausstellung solcher Begriffe beschränkt, wohl wissend, dafs er damit nicht nur wesenlose Formen bilde, sondern einzig Auskunft gebende Antworten auf die unendlich andringenden Fragen der Sinnenwelt erzeuge.

Allerdings haben wir darum keine Spezialausführungen über Physik und Entwickelungsgeschichte von ihm erhalten. Das erklärt uns ganz äufserlich schon den ständigen Vorwurf des Schülers, der sich nicht scheute, den Meister lächerlich zu machen als Bewohner von Wolkenkuckucksheim, dem *ὑπερουράνιος τόπος* (der ersten philosophischen Jugenddichtung), in der gänzlichen Getrenntheit von der Welt der Wirklichkeit, nicht ahnend, welch anderen Sinnes der Begriff der Wirklichkeit in einem Systeme der reinen Erkenntnis fähig und gewifs ist.

Für Aristoteles ist wirklich das Ding an sich, das richtig zusammengesetzte Einzelding in der Natur und in der Erkenntnis; denn der Inhalt der letzten ist, wenn wahr, kongruent dem Gegenstande in der ersten. Nur ist dieser konkret, jener abstrakt [2]); sie haben beide, wie wir gesehen, nur einen sehr eigenwillig gesetzten Zusammenschlufs im *νοῦς ποιητικός*. Dieser Dualismus bleibt also bestehen oder eröffnet sich vielmehr, nach der glücklichen Überwindung durch Parmenides-Platon, um so deutlicher: die Reihen der psychologischen Setzungen und der metaphysischen Entwickelung gehen wie Parallelen nebeneinander, zwischen den einzelnen Gliedern herrscht Identität [3]). Es ist das Verhältnis vom Makrokosmos der Welt und Mikrokosmos der Seele, das die wissenschaftverwirrende Herrschaft von Fatalismus und Aberglauben über die Jahrhunderte geführt hat.

Mit einer kleinen Wendung sind wir in dem anderen Dualis-

1) Theait. 146 C: *τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη;* u. ö.

2) De an. 424 a 18 f.

3) Vgl. de an. 418 a 3: *τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ;* u. ö.

mus, dem von Materie und Form, der wohl der ältere, schon mythologische ist. Und zwar zieht sich diese Korrelation durch alles wissenschaftliche Denken des Aristoteles hindurch, orientiert an der Exposition der *πρώτη φιλοσοφία*, welche eine Berichtigung des platonischen Ideendenkens geben soll im Sinne, oder im richtigen Verstande des Sokrates. *Τὰ μὲν οὖν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καθ' ἕκαστα ῥεῖν ἐνόμιζον καὶ μένειν οὐδὲν αὐτῶν, τὸ δὲ καθόλου παρὰ ταῦτα εἶναί τε καὶ ἕτερόν τι εἶναι. τοῦτο δὲ ... ἐκίνησε μὲν Σωκράτης διὰ τοὺς ὁρισμούς, οὐ μὴν ἐχώρισέ γε τῶν καθ' ἕκαστον· καὶ τοῦτο ὀρθῶς ἐνόησεν οὐ χωρίσας* [1]); der Pluralis bezieht sich dabei immer auf Platon und seine Schule. Richtig sieht er, dafs man ohne die Definition, *τὸ καθόλου*, nicht Kenntnis von etwas nehmen kann. Dafs er aber als den Sinn der Trennung der *καθόλου* von den *καθέκαστα* bei Platon die Sicherung der sokratischen Induktionsmethode richtig erkannt hätte, daran hinderte ihn die Abblendung des umfassenderen Gesichtskreises infolge der scharfen Fixierung des Einzelobjekts.

Zunächst ist keines der *καθόλου οὐσία*, keines der *κοινῇ κατηγορούμενα* bezeichnet ein *τόδε τι*, sondern ein *τοιόνδε* [2]), d. h.: keine abstrahierte Allgemeinheit hat Dasein, ist wirklich; die allgemeinen Aussageformen geben nur Attribute des Dinges an sich, nicht dieses selbst. Das ist wahrlich eine gute, eines Transzendentalphilosophen würdige Zurechtweisung für solche, die Platon naiv realistisch auffassen; nur — sie trifft Aristoteles selbst am härtesten! Diese Attribute der Dinge sind aber *περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης* [3]), sie sind beteiligt an der Grundlegung des Wissens — wieder ein überraschend transzendentaler Ausdruck. Dafs die Wissenschaft insgesamt allgemein sei, enthält die gröfste Schwierigkeit, ist aber in gewisser Weise wahr, in gewisser Weise nicht: *ἡ γὰρ ἐπιστήμη, ὥσπερ καὶ τὸ ἐπίστασθαι, διττόν, ὧν τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ. ἡ μὲν οὖν δύναμις ὡς ὕλη καθόλου οὖσα καὶ ἀόριστος τοῦ καθόλου καὶ ἀορίστου ἐστίν, ἡ δ' ἐνέργεια ὡρισμένη καὶ ὡρισμένου τόδε τι οὖσα τοῦδέ τινος* [4]).

Da tritt zur Beilegung „der gröfsten Schwierigkeiten“ wie

1) Metaph. 1086 a 37 ff.; vgl. 1078 b 23 ff., bes. 28: *τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου.* Vgl. 987 b 1—14.

2) 1038 b 35 ff.

3) 1078 b 29 Bonitz: „... geht auf das Prinzip der Wissenschaft“.

4) 1087 a 15—18. Vgl. de an. *B* 5.

ein Deus ex machina mit Doppelgesicht die Korrelation *δυνάμει — ἐνεργείᾳ* ein. Hier konnte man noch am ehesten von einem wenigstens psychologischen Apriorismus sprechen; damit würde der Schüler dem Lehrer sehr nahe gerückt. Nehmen wir aber das schon angemerkte 5. Kapitel von *Περὶ ψυχῆς Β* zur Erklärung unserer Stelle, Zeile 19, zu Hilfe. Vorher dürfen wir wohl bei dem „*κατὰ συμβεβηκός*“ auf das *τοιόνδε* aufmerksam machen: nur in akzidenteller Weise wird das *καθόλου* der Farbe gesehen! Da scheint es fast, als ob das sehende Subjekt diesen Oberbegriff der Subsumption „allererst hineinlegt“ in das Objekt. Von den *καθόλου* heifst es: *ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστιν τῇ ψυχῇ· διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται* [1]), die allgemeinen Definitionen sind irgendwie in der Seele selbst. Daher kann man rein formale Denkübungen anstellen, wann man Lust hat; in der Spekulation müssen auch die Folgerungen aus den allgemeinen Oberbegriffen allgemein sein — Beispiel: das Beweisverfahren! —, dann wird es aber kein „abgetrenntes Selbständiges“, d. h. kein Daseiendes geben. „Es wird kein Erfahrungsgegenstand daraus hervorgehen“, konnte dies fast besagen wollen. Jedoch die Erzeugung des wissenschaftlichen Gegenstandes aus wissenschaftlichen Grundlagen ist eben Aristoteles nicht verständlich, er meint: den zeigt uns die Empfindung auf.

Wie die *καθόλου* in der Seele sind, erhellt aus dem Beispiel, das beide [2]) Stellen gemeinsam haben: dem Inhaber grammatischer (Er)kenntnis. In *Π. ψ.* haben wir gar drei Instanzen: 1. ein intelligentes mit Wissen ausgestattetes Wesen ist der Mensch; 2. ein wissenschaftlicher Mensch ist der, welcher die Grammatik kennt. Diese beiden sind *δυνατοί, ὁ μὲν ὅτι βουληθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, . . . ὁ δ' ἤδη θεωρῶν, ἐντελεχείᾳ ὢν καὶ κυρίως ἐπιστάμενος τόδε τὸ Α*, das ist der dritte Zustand in der psychischen Entwickelung. In der weiteren Erklärung werden die beiden Übergänge umschrieben: 1. die Verwandlung aus der unintelligenten Beschaffenheit in die entgegengesetzte; 2. aus dem „Intus-haben“ der grammatischen Wissenschaft (ohne aber davon Gebrauch zu machen) *εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον*; dieses letzte *ἐνεργεῖν* ist das *θεωρεῖν τόδε τὸ Α. τὸ δὲ σωτηρία μᾶλλον τοῦ δυνάμει*

1) De an. 417 b 23.
2) 417 a 25—29; vgl. Metaph. 1087 a 21.

ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος [1])! Hier wird also das *καθόλου* dieses *Α* gerettet durch das und das bestimmte *Α*, die Wissenschaft der Buchstaben, der Grammatik durch das gelesene oder betrachtete *Α*, d. h. die Wissenschaft durch das Phänomen. Stellen wir das demokritisch-platonische „*τὰ φαινόμενα διασῴζειν*“ der Hypothesen [2]) einmal daneben, so zeigt sich mit schlagender Deutlichkeit, dafs die Systeme von Lehrer und Schüler nicht nur von entgegengesetzten Ausgangspunkten hergeleitet sind, sondern rein gar nichts miteinander zu tun haben.

Und selbst wenn man das *θεωρεῖν τόδε τὸ Α* in das Gebiet der wissenschaftlichen Innerlichkeit verlegt — wozu der Satz 417 b 19 wohl veranlassen kann —, so wird man es doch nicht als reines apriorisches Erzeugen eines wirklichen Gegenstandes ansprechen können: dieser könnte nicht mehr Garantien haben als die *καθόλου*, er würde freie Erfindung des Gedankens ohne den Widerhalt am gegebenen Wirklichen sein.

Wir sehen also schon in dieser Reihe: trotz der mehrfachen nachdrücklichen Forderung allgemeiner *ἀρχαί* der Wissenschaft beruht doch das ganze Heil derselben in den gegebenen Einzelheiten. Die *καθόλου* sind an die Stelle der nach Aristoteles' Meinung von den Einzeldingen getrennten Ideen getreten; sie sind vorher in Einzelerfahrungen von Gegenständen abstrahiert und in der Seele vorrätig [3]); eine gründliche Deduktion ist ausgelassen, weil unnötig [4]). Sie sind im Volksbewufstsein gegründet (*ἃ γὰρ δοκεῖ πᾶσι, ταῦτ' εἶναί φαμεν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ*; eine Stelle [4]) für mehrere gleichsinnige) und werden unterrichtsweise „*ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ* [5]) überkommen. Aufserdem entsteht in der Entwickelung im Bewufstsein nichts, was nicht schon (auch zeitlich vorher) *δυνάμει* darin vorhanden gewesen — man wird an die „Auslösung der Einzelvorstellungen aus der Apperzeptionsmasse“ erinnert: „Sogar mufs der Lernende schon etwas von der Wissenschaft besitzen“ [6]), die er nachher anwenden will, womit auf die Erwerbung des Schatzes an Abstraktionen („Residuen“) für die Seele zurückgewiesen ist. Da dies wirkliche Erkenntnistätigkeit war, so gilt es auch für diese Seite von Aristoteles'

1) De an. 417 b 3. 4.
2) Natorp, Forsch. S. 207 f. u. Anm.
3) z. B. Met. 1046 b 20.
4) Eth. Nic. 1172 b 36 ff.
5) De an. 417 b 13.
6) Metaph. 1050 a 1.

metaphysischer Spekulation für ausgemacht, daſs die *ἐνέργεια* der *δύναμις* vorhergehe.

Ferner ist aber Aufgabe der Wissenschaft „Wesensbestimmung" (Bz.), *ὁρισμὸς ἐπιστημονικός* [1]) — doch wohl der dem Werden und Vergehen unterworfenen sinnlichen Dinge. Eine solche ist jedoch auch für die, welche die (spezielle) Wissenschaft sich zu eigen gemacht, unmöglich, sobald der Gegenstand nicht mehr für die Empfindung wirklich gegenwärtig ist — trotzdem der Begriff (von ihm) als derselbe in der Seele aufbewahrt bleibt. Die „*σῳζόμενοι λόγοι*" sind die wissenschaftlichen Abstraktionen, Abzüge, von einer erstmaligen Aufnahme gemacht. Sie sind zum Vergleiche zur Hand, wenn uns wieder ein solcher Gegenstand in den Bereich der Sinne kommt. In diesem Falle werden die im untätigen Bewuſstsein lagernden Residuen wieder zu lebendiger Wirklichkeit erweckt.

So wird uns in metaphysischer Erörterung bestätigt, was wir aus der Stelle von *Π. ψ.* bereits herausgelesen haben, und eine bündige Erklärung über den Stand des Verhältnisses, *Θ*, 6, sichert den Befund beider Stellen: *λέγομεν δὲ δυνάμει οἷον* . . . (*καὶ*) *ἐπιστήμονα καὶ τὸν μὴ θεωροῦντα, ἐὰν δυνατὸς ᾖ θεωρῆσαι, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ* [2]). Es handelt sich in der Tat nicht um das Verhältnis der beiden Methoden der Gegenstandserzeugung, Möglichkeit und Wirklichkeit, sondern um die (nachträgliche) Bestimmung des Verhältnisses zweier aufeinander folgender Stufen, Zustände, hier innerer, in einer geradlinigen Entwickelungsreihe [3]). Die Rücksicht auf die Forderung des teleologischen Denkmotivs bei Einstellung seines Begriffsverhältnisses auch ins Psychologisch-Logische der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt wird nochmals in der „Metaphysik" bestimmt ausgesprochen: *ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα, τοῦ τέλους δ' ἕνεκα ἡ γένεσις· τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται.* So haben die Menschen *θεωρητικὴν* [sc. *δύναμιν*] *ἵνα θεωρῶσιν*, wir haben die Gabe der Betrachtung, damit wir sie anwenden auf gegebene Einzelerscheinungen (*τόδε τὸ Α*).

Sehr bemerkenswert ist noch folgendes: es wird die etymologische Ableitung der *ἐνέργεια* von *ἔργον* gegeben und dafür Bei-

1) Metaph. 1039 b 20 — 1040 a 7.
2) Metaph. 1048 a 32 ff.; vgl. 1050 a 12—14.
3) Bz. (Comm. p. 379 f.) gibt selbst seinen Versuch, zwischen Vermögen und Möglichkeit (potentia u. possibilitas) zu unterscheiden, wieder auf.

spiele angeführt, wobei sie als Tätigkeit und Resultat zugleich herauskommt. Davon wird nun auch auf das *θεωρεῖν* Anwendung gemacht. In Zuständen, wo man keine Leistung (*ἔργον*, z. B. *οἰκία*) von der Tätigkeit (*ἐνέργεια*, z. B. *οἰκοδόμησις*) unterscheidet, ist die *ἐνέργεια* in diesen selbst zu suchen. Beispiele dazu sind: *ὅρασις ἐν τῷ ὁρῶντι, θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι.* Wir möchten in dieser ganzen Ausführung, sowie in der Zusammenstellung mit dem *ὁρᾶν* einen klaren Ausweis dafür sehen, daſs das Wesen des *θεωρεῖν*, einer obersten *ἐνέργεια* der (menschlichen) Seele, Rezeptivität, allenfalls „Reaktion" auf ein Agens der Wirklichkeit, Betrachtung eines Gegebenen in auflösender Untersuchung der Formbestandteile, Unterschickung des Gefundenen unter allmählich angewachsene Sammelbegriffe sei, nicht selbsttätige wissenschaftliche Erzeugung eines Gegenstandes aus der Begründung der „Möglichkeit der Erfahrung".

Wir sind schon fast zu weit auf Fragen eingegangen, deren Untersuchung Inhalt eines späteren besonderen Hauptabschnittes (über das „*ζῷον νοητόν*") sein soll, wo wir in einer Unterabteilung vom Verhältnisse von Objekt und Subjekt, gestützt auf Metaph. *Θ*, 10, noch ausführlich zu handeln haben werden. Brechen wir also hier ab, um, bevor wir zur Hauptverhandlung über die Materie kommen, in kurzer Voruntersuchung Stellung und Leistung des aristotelischen „Allheilmittels" [1]) auf der anderen Seite seiner Erkenntnislehre festzustellen. Die Aufgabe des Begriffspaares: zur Überwindung des anderen Dualismus, Stoff — Form, zu verhelfen, wird aus ihr deutlicher hervortreten, aber auch deutlicher seine Unfähigkeit offenbaren. Wir werden von hier aus unvermittelt und von selbst zur Materie gelangen; der anschlieſsende zweite Teil unserer augenblicklichen Betrachtung wird lediglich die Aufgabe erfüllen, den Materienbegriff nach Möglichkeit von seinen übertragenen Bedeutungen zu befreien und dadurch seine Behandlung zu entlasten. —

Wir sahen bereits oben S. 27 vergleichsweise die *ὕλη* in enge Beziehung zur *δύναμις* gesetzt; es handelte sich um die *ἐπιστήμη* in der Seele. Und zum anderen fanden wir zwei Stufen der *δύναμις* — oder zwei *δυνάμεις* —, die uns das Zustandekommen der Betrachtung gewährleisten sollen.

1) Bz., Comm. pag. 569 not.; Natorp, Platons Ideenl. S. 385.

Zu ihrer Beglaubigung könnte man auf die *δύναμις* bei Platon als ihre Vorfahrin hinweisen. Besonders für die erste Verwendung als *δύναμις τοῦ καθόλου* ist eine scheinbar genaue Parallele gegeben im Theaitetos: *ἡ δὲ διὰ τίνος δύναμις τό τ' ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ . . . δηλοῖ σοι* [1]; der Sinn des Ausdruckes *δύναμις* wird aber näher bestimmt in einer Stelle der Republik: „An einer *δύναμις* beachte ich nur das, worauf sie sich bezieht und was sie leistet“ [2]. So ist die „Kraft der Dialektik“ allein imstande, den besten Teil der Seele zur Schau des Besten im Kreise des Seienden hinauszuführen [3].

Deutlich erweist sich aus beiden angeführten Sätzen ihre Bedeutung als schöpferisch tätige Funktion. Diese Leistung hat sich Aristoteles verwirkt, indem er auch die innere *δύναμις* mit der *ἐνέργεια* zusammenbringt, dadurch beide zu Zuständen entkräftend. Und gar in der zweiten Stelle, wo die Betrachtung möglich ist in dem Falle, dafs man will! In dieser Weise einen Ruhezustand und darauf folgendes in Tätigkeit treten zu unterscheiden, ist bei der Prägung des platonischen Werkzeugbegriffes aufser allem Interesse; ein solcher ist immer nur aktiv, für die Leistung zugerüstet.

So kann man auch leicht für das *δυνάμει ὄν* auf der anderen Seite die Anknüpfung an Platonisches aufweisen. Aristoteles hat wohl den Begriff der reinen Materie als einer Grundlage des Seienden noch jenseits aller Fassungen des Begriffes bei den „vorkritischen“ Physiologen dem Demokrit und dem Platon nachgebildet. Bei Platon finden sich Bezeichnungen wie *ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι*, *δεχομένη φύσις*. Diese beiden Ausdrücke sind für den Meister der „natürlichen Erkenntnis“ noch die am meisten Gewifsheit gebenden, positivsten unter den vielen, die Platon im Ringen um eine neue Terminologie für die neuen Probleme gefunden hatte und dann im pädagogischen Bemühen, seine Hörer und Schüler loszureifsen eben besonders von der Anschauungsform des naiven Realismus, anwendete, — zumal aber gegenüber Demokrits Terminus *κενόν*.

Trotz der Versicherung, dafs das Nichts nicht weniger sei als das „Ichts“, blieb die Einsetzung dieses Begriffs zu einer

1) 185 C—E. 2) 477 D.
3) 532 C und 533 A; vgl. Schleiermachers Übersetzung 3, 1. S. 249.

ἀρχή, einem Grundbestandteil des daseienden Dinges unverständlich, das Ding selbst zu wesenlos. Ihn, Aristoteles, hat keine metaphysische, keine wissenschaftliche Skepsis irre machen können an seiner Überzeugung, dafs das Gegebene für unser Erkennen völlig auflösbar sei, d. h. bestimmbar im reproduktiven Denken. Eine so vertrauensvolle Erkenntnis wendet sich naturgemäfs an den Einzelgegenstand unmittelbar; der selbst erweckt die nächste Anteilnahme, erst danach seine Beziehungen. Ein gegebenes nur Negatives hat als Grundlage einer wirklichen Welt keinen Sinn, und der Raum, der zur wissenschaftlichen Vorbereitung des Gegenstandes wissenschaftlicher „Erfahrung“, zur Herstellung mathematischer (und physikalischer) Beziehungen, aus denen ein solcher bestehen soll, ein leerer, d. h. ein reiner sein mufs, wird zum qualitätslosen Stoff, zur *ὕλη*, die in der *δεχομένη φύσις* vorgebildet schien; er setzt dem vorher bemerkten Einführungssatze Demokrits für sein *κενόν* den anderen entgegen: Aus nichts wird nichts [1].

Ferner aber verliert sich auch bei dem Vorwalten des Interesses am Einzelnen, an seiner Auflösung und Rekonstruktion erstens das Verständnis für die Unendlichkeit von Aufgaben, zweitens das Bedürfnis nach einem Instrument zur Bearbeitung der Unendlichkeit von Beziehungen, der „unendlichen Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen“ (Kant); der Weltinhalt beschränkt sich und zerfällt in eine Anzahl von Dingen.

Wie nun Aristoteles' ganzes Denken an der Spezialmethode der Entwickelungsgeschichte orientiert ist — einem Gebiete, in dem er die platonische Spekulation abschliefsend zu ergänzen berufen war, wenn er nur erstlich deren Plan und Richtung wertend zu verstehen gewufst hätte —, so ergab sich ihm aus seinem positivistischen Bedürfnisse das metaphysische Gesetz: Es kann nichts wirklich zum Dasein gelangen, was nicht der Anlage nach vorher schon war; z. B. *εἰ δ' ἐστίν, ὥσπερ λέγομεν, τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ, οὐκέτι ἀπορία ἂν δόξειεν εἶναι τὸ ζητούμενον* [2]. Mit diesem Gesetze meint er die ganze Schwierigkeit der *μέθεξις* gelöst zu haben, der Teilhabe des *ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι* an den *ὁρισμοί*. Sind ihm wohl schon die diesen entsprechenden platonischen Ausdrücke als eine Vorwegnahme seines *δυνάμει ὄν*?

1) Vgl. Phys. 191 b 13 ff. 2) Met. 1045 a 22. Vgl. 1047 a 20.

Vielleicht auch das *ἄλλο*. Für ihn ist unter den drei grundlegenden Daseinsbedingungen für das Ding der Sinnenwelt (*αἴτια, ἀρχαί, οὐσίαι*) [1]) die eine, die *ὕλη*, zwar nicht *ἐνεργείᾳ τόδε τι*, aber wenigstens *δυνάμει*, also doch halbwegs *τόδε τι*, so daſs es wohl so scheinen kann, als ob es *τόδε τι* sei [2]) — gegenüber dem *τόδε τι* = *ἐνέργεια* (*φύσις*). Beide erzeugen, wie das männliche und weibliche Geschlecht, bei ihrem Zusammentreffen das so geartete Einzelding (*ἡ ἐκ τούτων ἡ καθ᾽ ἕκαστα*) [3]), das *δυνάμει τόδε* und die bezügliche *ἐνέργεια*; dergleichen *οὐσίαι* sind Sokrates, Kallias.

Sie sind das, was er weiterhin *ἡ μάλιστα οὐσία* nennt; dieser ist der letzte Stoff zu eigen (*ἡ τελευταία ὕλη*). Was unter dem letzten Stoffe zu verstehen ist, können wir am deutlichsten machen aus ein paar Stellen von Buch Θ, Kapitel 7 [4]). Es werden drei Arten des Überganges vom Möglichen zum Wirklichen, d. h. des Entstehens, unterschieden. Bei der ersten sind beide Entwickelungsinstanzen im Ausübenden, Schaffenden betrachtet; sie interessiert uns hier nicht. Bei der zweiten Art ist das *δυνάμει* im Material, die *ἐνέργεια* in einem Äuſseren, dem Produzierenden. Im dritten Falle ist *δυνάμει* und *ἐνεργείᾳ ὄν* wieder auf einer Seite vereinigt; auf diesen kommt es uns besonders an. Im zweiten Falle war Material der *ὑγιαζόμενος* und die *δυνάμει οἰκία*, die *ἀρχὴ τῆς γενέσεως* war ein Äuſseres, für das Zustandekommen der Gesundheit im Gesundenden der Arzt oder dessen Heilkunst, für das des wirklichen Hauses der Baumeister oder seine Baukunst. Nur aber, wenn im Material keine Vermehrung, Verminderung, Veränderung nötig ist, besteht die *δυνάμει οἰκία* zu Recht. Die dritte Art (von Vermögen) hat im Vermögenden selbst das Prinzip des Entstehens. Das kann aber an einem äuſseren Hindernis scheitern: der menschliche Same ist erst nach der Empfängnis „dem Vermögen nach Mensch“. So genau ist die Umgrenzung der *τελευταία ὕλη*. Auch ist Erde noch nicht dem Vermögen nach Bildsäule; denn wenn sich Erde verwandelt, wird sie erst Erz, dieses ist dem Vermögen nach Bildsäule [5]), und zwar Erz im allgemeinen eines Bildes im allgemeinen, dieses besondere Stück jener bestimmten Statue. Davon heiſst es dann: *ἔστι*

1) Metaph. 1045 a 26—31. Vgl. 1070 a 9 ff. 2) Vgl. Bz. Comm. p. 476 f.
3) Metaph. 1070 a 12; vgl. 1047 a 20; vgl. Tim. 50 D.
4) 1048 b 35—1049 b 3. 5) Vgl. 1044 b 2.

δὲ . . . ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ ἕν, τὸ μὲν δυνάμει, τὸ δ᾽ ἐνεργείᾳ [1]) (die [Daseins-]bedingungen vom Charakter des Begriffs sind ja *ἅμα*) [2]).

Es zeigt sich, was aus der *δεχομένη φύσις* Platons geworden ist: „Das *δεκτικόν* ist kein Zufälliges, sondern im Grunde nur ein Bestimmtes von einem Bestimmten“ [3]).

Diese Verhältnisse muſsten genauer besprochen werden, denn aus ihnen wird nach einem „Analogieschluſs“ Wesen und Aufgabe der *ὑποκειμένη φύσις* abgeleitet [4]). Wir treten damit in die Betrachtung der gereinigten *ὕλη* ein, um zu sehen, ob in ihr vielleicht sich uns die „reine Form der äuſseren Anschauung“ entdecke, der „Raum“. Wie das Erz zur Bildsäule ... *οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν*. In der Auszeichnung des „*τὸ ὄν*“ könnte man nun eine Bestätigung dafür sehen, daſs Aristoteles, genau wie Platon, die *ὕλη* doch als das *μὴ ὄν*, die absolute *στέρησις* verstanden wissen wolle. Dagegen sagt er: *ὕλη* und *στέρησις* sind verschieden; jene ist *οὐκ ὂν κατὰ συμβεβηκός*, diese *οὐκ ὂν καθ᾽ αὑτήν*, und jene *ἐγγὺς καὶ οὐσία πως*, diese hinwiederum nie. *Οὐκ ὂν κατὰ συμβεβηκός* ist nach der Analogie vom Baumeister, der gelegentlich gerade nicht baut, zu verstehen. Im Gegenteil ergibt sich aus der Definition der *ὕλη* am Schlusse des Buches: *λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεταί τι ἐνυπάρχοντος — μὴ κατὰ συμβεβηκός*, daſs das, was wirklich zur Entstehung kommen soll, nicht bloſs zufällig da ist. Das Substrat muſs die Möglichkeit zu einem Gegensatzpaare in sich schlieſsen: der Keim kann sich entfalten und nicht entfalten, der Keim aber ist da. Daraus wird in der formalistischen Logik, der der analytischen Urteile: jede Aussage muſs ein Subjekt haben. Stärker als in dieser Parallele kann sich die Vorherrschaft der teleologischen Betrachtungsweise in Aristoteles' System nicht aufdrängen [5]). Wir können sagen: die reine *ὕλη* wird mit der *δύναμις* ausgestattet der *ἐνέργεια* wegen.

1) Metaph. 1045 b 18 f. 2) 1070 a 24. 3) Phys. 249 a 2 f.
4) Phys. 191 a 7 — Ende des Buches.
5) Die daraus sich ergebende Gefährdung der Ethik werden wir abermals und ausgedehnter (im Anschluſs an Metaph. Θ, 7, Fall 1 [S. 34] u. c. 5) in Betrachtung zu ziehen haben im II. Hauptteil („Plotins Ethik“).

Aus der θατέρου φύσις δύσμικτος οὖσα, aus dem natürlichen Widerstreben der Materie des Timaeus [1]), wird ein Streben nach einem bestimmten Ziele. So scheint es allerdings kein ἐναντίον mehr für das πρῶτον κινοῦν, die ἐνέργεια κατ᾽ ἐξοχήν zu geben [2]).

In diesem Abschlufs seines ontologischen Systems [3]), τὸ πρῶτον (τὸ) τί ἦν εἶναι [4]), kompliziert sich im Grunde die kausale und die teleologische Betrachtungsweise des Aristoteles. Zunächst ist das Erstbewegende angestellt als der notwendige Anfang der Bewegung, da man sonst von ἀρχή zu ἀρχή zurückgehen müfste, wie bei den Theologen und den sämtlichen Physikern geschieht [5]). Es, das ἀίδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα [6]), bewegt den ersten (einzigen [7])) Himmel in kontinuierlicher Kreisbewegung usw. Dann aber ist Prinzip jeder Bewegung τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν [8]), Prinzip d. h. Zweck, τοῦ τέλους δ᾽ ἕνεκα ἡ γένεσις. τέλος δ᾽ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. Das ist der Weg der Entwickelung, statt der Bewegung das Zielstreben. Damit drängt sich zugleich in die realistische Auffassung eine Tendenz nach Beseelung der gesamten Natur ein, die die Wissenschaftlichkeit der πρώτη φιλοσοφία viel mehr gefährdet als die dichterische von Platons Kosmologie im Timaios. Hiermit haben wir die drei Faktoren des zweiten metaphysischen Gesetzes herausgestellt, das in Aristoteles' eigenen Worten so lautet: πᾶν γὰρ μεταβάλλει τὶ καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι [9]), oder: πάντα δὲ τὰ γιγνόμενα ὑπό τέ τινος γίγνεται καὶ ἔκ τινος καὶ τί [10]). Die Materie wird aus dem ἐνεργείᾳ μὴ ὄν [11]) — ἕκαστον αὐτῶν eben zum ἕκαστον oder τόδε τι nach Mafsgabe des Zieles, das das Eidos oder das höchste Eidos darstellt.

Wir sehen jetzt deutlicher in die Fassung der ὕλη hinein: Aristoteles unterscheidet scharf zwischen ihr und dem τόπος sowohl, wie auch zwischen diesem und der χώρα des Platon [12]). Und hier zeigt sich der Grundunterschied der zwei Richtungen philosophischen Denkens. Wo das sinnenweltliche Einzelne als Ausgangspunkt nicht nur, sondern als befriedigender Inhalt

1) Tim. 35 A (vgl. Phileb. 24 D). 2) Metaph. 1075 b 22 und 24.
3) 1072 b 14. 4) 1074 a 35; vgl. b 16. 5) 1075 b 26.
6) 1072 a 25.
7) 1072 a 23; vgl. 1074 a 38.
8) 983 a 31; vgl. 1050 a 8. 9) 1069 b 36. 10) 1032 a 13 f.
11) 1069 b 20. 12) Phys. 209 b 11—24.

gegeben — und zwar so und so gegeben — angenommen wird, da wird es sich immer um Aufnahme dieses Gegebenen in den geistigen Besitz, in die Seele handeln. Dabei ist der jedem anhaftende Erdenrest schwer zu bewältigen; die ὕλη ist auch für Aristoteles' Siegesmut [1]) uneinnehmbar, sie ist unerkennbar an und für sich [2]).

In diesem Zustande ist sie aber nie anzutreffen, ist sie unzertrennlich vom Gegenstande: τὸ δ᾽ ὑλικὸν [sc. μέρος] οὐδέποτε καθ᾽ αὑτὸ λεκτέον — wohl das εἶδος [3]). Wir sahen: durch einen Analogieschlufs wird sie „verständlich" (ἐπιστητή), nur in Beziehung auf das σύνολον [4]). Dadurch aber, dafs sie ein στοιχεῖον des Einzeldinges ist [5]), wird denn wohl von diesem kein ὁρισμός sein, d. h. keine abgeschlossene Erkenntnis, ἀλλὰ μετὰ νοήσεως ἢ αἰσθήσεως γνωρίζονται, was dann mit Recht als „zur Kenntnis genommen" übersetzt zu werden verdient (nach Natorp). Es ist das S. 27 ff. besprochene Problem. Wir stehen hier an einer von den ganz wenigen Stellen, an denen offenbar dem Aristoteles das platonische Gewissen der Wissenschaftlichkeit geschlagen hat. Es ist, als ob die ὕλη zum Allheitsbegriff der X der Erfahrungsgleichung werden solle, womit ihr Wert als Raum im besten Sinne erfüllt wäre. Ihm läfst aber die Forderung der Übereinstimmung von Natur und deren Erkenntnis keine Ruhe.

Wir würden uns auch hier vergebens bemühen, eine feinere Lösung der deutlichen Schwierigkeit zu finden; Aristoteles glaubt eben über die hier sich dem sinnlichen Erkennen auftuende Kluft hinüberzukommen vermittels der von beiden Seiten angefangenen Brücke: des δυνάμει-ἐνεργείᾳ-Verhältnisses: Das methodische Werkzeug wird zur unartikulierten Materie, das Nichtseiende zu halbem Dasein errettet; wir können nicht umhin: die πρώτη ὕλη ist doch nur der abstrahierte Oberbegriff für die ὗλαι [6]).

Von dieser ὕλη, die nicht zu sondern ist von den Einzeldingen, ist unterschieden „der Ort". Das Einzelding [7]), das σύνολον = εἶδος + ὕλη oder τελευταία ὕλη + εἶδος ἑνόν, bewegt sich innerhalb eines Etwas, und nach allgemeiner Annahme ist es irgendwo [8]); — ohne weitere Herleitung wird die Ortsbestimmung

1) S. S. 10 ff. 2) Metaph. 1036 a 9. 3) 1035 a 8 f.
4) Vgl. S. 33 ff. 5) Metaph. 983 a 29 u. ö.
6) 1071 b 1; vgl. 1044 a 15 ff.
7) „φυσικὸν σῶμα". Phys. 208 b 8 usw. 8) 208 a 29.

als Kategorie, d. h. bei dieser Betrachtungsweise als Bestandteil des Begriffs des Dinges an sich aufgestellt. Es fragt sich nur, was jenes Etwas ist.

Der Ort oder Raum kann kein Körper sein; sonst wären zwei Körper — in einem Orte [1])! Zweitens können die *στοιχεῖα* des Dinges nicht von ihm getrennt werden; so kann der *τόπος*, der vom Dinge trennbar ist, ebensowenig wie die *ὕλη* das *εἶδος* sein. Letzteres ist die äufserste Begrenzung eben des Dinges; also mufs der Ort die äufserste Begrenzung des umgebenden Raumes sein, das, was übrig bleibt, wenn der Körper sich entfernt. Der Ort ist etwas selbständig Abtrennbares gegenüber dem Einzeldinge; so äufserlich unmethodisch wird hier das *χωρίζεσθαι* vom Schüler Platons gefafst! Er wird allen Ernstes von Aristoteles selbst mit einem Eimer verglichen, dessen Substanz ja fest und bestehen bleibt, wenn auch der Inhalt wechselt und vergeht; nur dafs der Eimer selbst beweglich ist und seine Stelle wechselt, der Ort *ἀμετακίνητος* ist [2]).

Im letzten Grunde ist dieses Gefäfs die äufsere kugelförmige Schale des Weltalls, die er als unbeweglich annimmt, während alles innerhalb derselben beweglich ist. In diesem eigentlichen Sinne ist damit ein weiterer Ort nicht möglich. Über die notwendige Folge der zenonischen Aporie auch für ihn, dafs die Himmelskugel wieder einen Ort verlange, hilft er sich mit der dogmatischen Behauptung der festliegenden Schale [3]), infolge deren der Fortgang der Forderung ins Unendliche erledigt wird [4]). Für die einzelnen Körper ist immer der umschliefsende Körper der Ort.

Der *τόπος* hat *δύναμίν τινα*, „dynamische Bedeutung" (Natorp) [5]); denn ein jedes Ding wird nach seinem Orte hin bewegt [6]), das leichte nach oben, das schwere nach unten; so auch erfolgt die Schichtung der Elemente in dem Ganzen der Himmelskugel „bei normalem Verlaufe", d. h. wenn keine Hinderung eintritt. Also wird vom *οἰκεῖος τόπος* sogar das Gewicht des Körpers, des sinn-

1) 209 a 6. 2) 209 b 29; 212 a 15 u. ö.

3) 212 b 22: *ὁ οὐρανὸς οὐκέτι ἐν ἄλλῳ.*

4) Hier ist auch die äufserst unbefriedigende Auskunft mit *ὡς ἕξις* und *ὡς πάθος* 210 b 25—27 heranzuziehen.

5) 208 b 10.

6) Vgl. 212 b 30: *ὁ αὐτοῦ τ.*; 211 a 5: *οἰκεῖος τ.*; 212 b 33; 215 a 17; vgl. Metaph. 1042 b 6.

lichen Einzelgegenstandes, abhängig. Zur rein wissenschaftlichen Bewältigung des Begriffes der Masse beraubt Aristoteles sich selbst jedes Hilfsmittels, indem er sowohl Demokrits Atome wie Platons *σχήματα* und Anaxagoras' *ὁμοιομερῆ* als positive Prinzipien verwirft (dafür tritt ihm ja die qualitätslose und doch durch die *δύναμις* qualifizierte *ὕλη* [*αἰσθητή*] ein). Nun wird auch der „Ort", statt wie bei Platon reiner Beziehungs-, d. h. Raumpunkt zu sein, qualifiziert, er erhält eine Bestimmung: für diese und diese Körper.

Auch das andere innerste Mittel physikalischer Gesetzlichkeit verdirbt sich Aristoteles. Die Grundgesetze der Bewegung stellt man auf, indem man einen gewichtlosen Punkt als im leeren Raume sich bewegend betrachtet; daraus ergeben sich dann Naturgesetze a priori.

Die *ἀίδια*, die nicht entstehen und vergehen, also keine *ὕλη γεννητή* haben (*ὕλη* in der ursprünglichsten Bedeutung), haben eine *πόθεν ποῖ* für ihre Bewegung [1]). Hier tritt nun der naive Realismus des Aristoteles in ganzer Blöfse hervor mit all seiner sensualistischen Unsicherheit. Gemeint sind die „ewigen Götter", die Sterne, die wandellos ihre Kreise ziehen. Die Einzelforschung hat noch nicht ihre Substanz erkannt. Wegen der scheinbaren Regelmäfsigkeit ihrer Bewegung und weil noch keiner davon nicht wiedergekommen ist, scheinen sie von dem Stoffanteil, der die Vernichtung mit sich bringt, ledig. Aber ganz kann man sich doch nicht von dem Bedürfnis nach einem Substrate befreien und greift zu dem für die andere Art der Veränderung: die Bewegung.

Dabei scheint es allerdings, als ob diese *ὕλη* etwas ganz Immaterielles sei. Denn bei der Ortsveränderung ändert sich am Dinge selbst nichts, es bleibt konstant. Die Orte der Einzeldinge haben für sich nicht Bestand — da es sonst unendlich viele geben würde —; sie wandern zwar nicht mit dem Dinge, aber sie vergehen, während ihr Inhalt sich anders- und anderswo Platz schafft. Was bleibt da anderes für die *ὕλη κινητή* als das Leere? oder etwa der X-Punkt des platonischen Stellensystems? Auch dieser ist ein Nichts, er entschwindet dem Bewufstsein, sobald er nicht mehr aufgegeben ist, dafs sich das Gewebe der Bestimmungen an ihn knüpfe. Wir dürfen aber nicht übersehen: es ist

1) Metaph. 1069 b 25 f.; vgl. 1042 a 25—27.

der ganze Körper, das ganze Ding an sich, das fortrückt. Und weiter: Aristoteles bestreitet aufs eindringlichste das Leere, ja er behauptet: wie jedes Ding seinen Ort, so müsse jeder Ort sein Ding haben [1]; d. h. — wenn es nicht eine tautologische Wortumstellung sein soll — das All ist mit Gegenständen erfüllt.

Der Ort stellt sich so dar als die äußere Begrenzung der „anliegenden" Körper, und zwar, da der Ort nicht auch ein Körper sein darf, die lineare Abstraktion. Das wichtigste Beweisstück gegen Demokrits Annahme des Leeren ist, daß es im Leeren keine Unterschiede gebe, also auch keine Verschiedenheit der Bewegung; in der „natürlichen" Ortsveränderung gibt es aber solche, also auch in dem Medium derselben, der *ὕλη* [2].

Oben waren nur die ewigen Sterne Gegenstand der Betrachtung; bei ihnen kann wohl von einer gewissen Gleichförmigkeit der Bewegung die Rede sein, „und es ist nicht zu befürchten, daß sie einmal zum Stillstand kommen werden". Davon ist bei den *φθαρτά* der Bestandteil *ὕλη καὶ δύναμις* Ursache [3]. Im Gebiete der Wirklichkeit der *φθαρτά* sind „mit der Wesenheitsveränderung die anderen auch mitgesetzt" (Bonitz) [4]; jene hat zur Grundlage die *ὕλη γεννητή*: daraus wird verständlich, daß die *κινητὴ ὕλη* zur *ὕλη αἰσθητή* gerechnet und von der *νοητή* „der Dinge in mathematischer Betrachtung" abgesondert wird [5]. Eine gewisse Auszeichnung von Entsinnlichung, will sagen: größerer Abstraktheit, bleibt es immerhin, daß erstere auch für die *ἀΐδια* zu konstatieren ist.

So schlichtet Aristoteles den Streit zwischen Eleaten und Herakliteern, indem er einen festen und festliegenden Abschluß nach außen für das kosmische System annimmt, darin aber alle Körper in Bewegung sein läßt auf dem Wege nach ihrem Orte, wo sie aber von Natur verweilen.

Daß es so immer — trotz des großen Interesses an der Kontinuität, schon um den leeren Raum zu vermeiden — bei einer diskreten Anschauung gegebener (körperlicher) Gegenstände bleibt, ist fast selbstverständlich, die Betrachtung gilt immer nur dem einzelnen Dinge an sich in seiner festumschlossenen Sonderexistenz, die Weltkugel ist nur die größtmögliche Erweiterung

1) Phys. 209 a 26. 2) 214 b 33—215 a 12. 3) Metaph. 1050 b 20—30.
4) 1042 b 4. 5) 1036 a 9—12.

des *οἰκεῖος τόπος*, der Ort für die vollständige Summe der *αἰσθητά*. Die Physik strebt nur die Gesamtdarstellung des vorhandenen, sinnlich Wahrnehmbaren an, welches alles ist und so ist, ohne Zweifel und Einwand; die logische und psychologische Rekonstruktion, die allein dem Menschen übrig bleibt, erfolgt dann nach Gesetzen, „Grundsätzen" analytischer Urteile in der Metaphysik. — Von Aristoteles ist keine selbständige Mathematik auf uns gekommen, ja wohl gar nicht unternommen worden. Dies wird aus dem ausgesprochenen Mangel an Verständnis für die apriorische Exposition der platonischen Philosophie ganz genugsam begreiflich. Wir sind für dieses Wissenschaftsgebiet bei ihm auf die Bücher *M* und *N* und vereinzelte andere, meist polemische Stellen der Metaphysik und ganz wenige Bemerkungen in der Physik angewiesen. Da ergibt sich denn, daß der Mathematiker die *ὕλη νοητή* der Sinnendinge zu betrachten hat, sie selbständig machen darf durch Abstraktion vom einzelnen Dinge an sich. Dieses ist *ἐντελεχείᾳ*, die mathematische Abstraktion *ὑλικῶς* [1]; die körperlichen Dinge sind der Wahrheit nach das Frühere, die Abstraktionen das Spätere [2]; Körper, Fläche, Linie, Punkt sind nur entweder Begrenzungsstücke oder Abteilungen des Körpers [3].

Die Teile sind früher als das Ganze, im Konkreten *γενέσει*, d. h. das, woraus das Ganze entstehen kann. So der Körper 1) aus der Bewegung (des Punktes) in einer Dimension; 2) aus der (der Linie) in einer zweiten; 3) (der Fläche) in einer dritten [4]; „damit ist der Abschluß erreicht". Das erscheint sehr synthetisch gedacht, der Körper scheint vollständig a priori konstruiert, zumal bei einem Vergleich mit *Z* 10, 2. Teil [5]: *τὶ μὲν καὶ τινὸς φατέον ὕστερον, οἷον τῶν ἐν τῷ λόγῳ καὶ τινὸς ὀρθῆς .... ἡ δ' ἄνευ ὕλης τῶν μὲν ἐν τῷ λόγῳ ὑστέρα, τῶν δ' ἐν τῷ καθ' ἕκαστα μορίων προτέρα*; — wenn das Einzelding zugleich seinen allgemeinen Begriff in sich schließt — muß ein bestimmtes Etwas (ein Gegenstand) später als etwas anderes sein, nämlich als die Teile im Begriff, die einzelnen „Bestimmungsstücke", und (z. B.) die eines gegebenen rechten Winkels, d. h. die mehreren spitzen, aus denen er summiert werden kann; der reine Begriff ist auch später als seine Bestimmungsstücke, früher aber als die Teile des

1) Metaph. 1078 a 30; dazu Bz. Comm. p. 536. 2) 1077 a 18.
3) 1002 b 10; vgl. a 19: *φαίνεται*, „leuchtet ein", Bz. Übers.
4) 1077 a 24 ff. 5) Bes. 1036 a 19—23.

gegebenen Einzelnen [1]). Im ersten Gliede des Satzes handelt es sich um das gleiche Problem, wie in der vorher angeführten Stelle.

Und an dieser, der früheren, wird alle Aussicht auf Begründung der Mathematik als apriorischer Wissenschaft gründlich vereitelt durch die Frage: *ἐκείνοις (τοῖς μαθηματικοῖς) δὲ διαιρετοῖς καὶ ποσοῖς οὖσι τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι καὶ συμμένειν;* Nicht das Gesetz ist das Einigende und Zusammenhaltende, sondern — die Seele des Naturkörpers: dieser ist durch sie mehr vollendet und vollständig. Linie und Fläche sind nicht beseelt, eine solche Behauptung würde unseren sinnlichen Erfahrungen widersprechen [2]). Es zeigt sich, daſs aus jenen drei Stücken, Punkt, Linie, Fläche nichts zusammengesetzt zu werden und zu bestehen vermag; wären sie wirkliche Dinge (*οὐσίαι ὑλικαί* = Wesenheit + Materie), so würde solches mit ihnen geschehen können. Im reinen Denken mögen also die Bestimmungsstücke immerhin voranstehen, das ist für uns zur Erkenntnis des Naturgegenstandes, der einzig von Bedeutung für unser Wissen ist, von keinem Belang. In der Erkenntnis hat die *οὐσία* (etwa Kallias, Sokrates) den gröſseren Wirklichkeitswert, die mathematischen Bestimmungen sind nur „abhängige Bestimmungen“, *πάθη*, ohne selbständige Existenzfähigkeit, also: *οὐκ ἐνδέχεται εἶναι κεχωρισμένον, ἀλλ᾽ αἰεὶ ἅμα τῷ συνόλῳ ἐστίν* [3]).

Ein gewisser Unterschied wird wohl zugegeben. Den Begriff Mensch ist es schwer [4]) von seiner Materie, Fleisch, Knochen usw., zu trennen, da er an nichts anderem vorkommt, wohl aber leicht den Begriff Kreis, da er sowohl an Stein, als an Holz, als auch an anderen Gegenständen sich zeigt. Darin können wir die Berechtigung dafür finden, daſs er *νοητός* genannt wird [5]).

Da tritt das abstraktive Wesen des reinen Denkens bei Aristoteles und seiner „Analepsis“ aufs deutlichste zutage. Mögen auch alle diese Ausführungen durch die Heftigkeit des Kampfes mit seinem Lehrer um die Wahrheit einiges an Klarheit und

1) Nach Bz. Comm. p. 337 sq. im Einklang mit Bessarions Übers. (Ed. Acad. reg. vol. III, 507 b 20 f.)

2) „... ginge ja über unsere Sinne“ (Bz.) ... *τὸ σῶμα ἂν εἴη ἐπιπέδου καὶ μήκους πρότερον· καὶ ταύτῃ καὶ τέλειον καὶ ὅλον μᾶλλον, ὅτι ἔμψυχον γίγνεται.* 3) 1077 b 7.

4) 1036 b 2: *χαλεπὸν ἀφελεῖν*; 7: *ἀδυνατοῦμεν χωρίσαι.*

5) 1036 a 3: *λέγω δὲ νοητοὺς μὲν οἷον τοὺς μαθηματικούς.*

Sicherheit eingebüſst haben (z. B. hier in der Frage der Zuordnung mathematischer „Gegenstände“), zu methodischer Selbständigkeit und eigenem Arbeitsgebiete im Sinne der Gegenstandbegründung Platons bringt es die Mathematik nicht. „Wenn den Gegenständen der Geometrie (mathematischen Wissenschaften) zukommt, sinnlich wahrnehmbar zu sein, die Geometrie aber nicht von ihnen handelt, sofern sie Gegenstände der Sinnlichkeit sind, so werden jene nicht von Sinnendingen handeln, ebensowenig aber von anderen abgetrennten neben diesen.“ [1]) Zwölf Zeilen später heiſst es: „Also, wenn jemand diese Akzidenzien selbständig setzt und dann irgendeine Betrachtung über sie in ihrer Selbständigkeit anstellt, so wird er sich damit nicht in Lügengewebe verstricken, ebensowenig wie wenn er auf dem Boden eine Strecke als einen Fuſs lang darstellte, die es nicht ist.“ Oben [2]) waren mathematische Gegenstände mit *ἄρρεν* und *θῆλυ* verglichen als *πάθη* der *οὐσία* Mensch. Wie diese *πάθη* des Menschen etwa der naturgeschichtlichen Wissenschaft Gegenstand der Betrachtung sind, der Mensch als unteilbar (als einheitliches *εἶδος*, d. h. als Definitionsaufgabe?) einer fundamentaleren, so der Geometrie als *στερεόν*, körperliches Gebilde [3]); so sind auch die Gegenstände der Geometer Seiendes: *ὑλικῶς*.

Es zeigt sich ein Analogon zur *ὕλη κινητή* und *τοπική*, nur offenbart sich der systematische Zwang hier noch deutlicher: auch die *ὕλη νοητή* führt nicht die Allgemeinheit einer Raumanschauung herbei, was notwendig auf methodische Selbständigkeit dieser Bewuſstseinstätigkeit hingewiesen haben würde. Diese *ὕλη* ist die Summe der einzelnen benannten Gröſsenteile, die den Gegenstand der Sinne umschreiben, oder (mathematisch) Teile von ihm ausmachen, also: der den Umfang bildenden Linien oder der Winkel, zum Unterschiede von der *τοπικὴ ὕλη* aber am umschriebenen Gegenstande haftet, während die letztere ja ihrem Wesen nach *χωριστή* ist [4]). Erstere ist es nur *λόγῳ*, d. h. nur abstrahiert zur Erreichung gröſserer Genauigkeit der Berechnung; ob man dann als Konstruktionsbeispiel eine Figur in gegebenen Maſsen zeichnet oder in verkleinertem Maſsstabe, ist ohne Belang. Dieses Beispiel könnte wohl konstruiert sein nach einer Synthesis a priori,

1) 1078 a 2. 2) 7. 3) 25. 26; dazu Bz. Comm. p. 534 ff.
4) S. S. 38.

hat aber immer sein Vergleichsobjekt und Korrektiv am Gegenstande draußen, von dem es abhängig bleibt.

Dieser Umriß des Körpers, die *ὕλη νοητή*, fällt zwar mit der Grenze des umgebenden Körpers, der *ὕλη κινητή* oder *τοπική*, zusammen, auch sie aber sind infolge ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Existenzen voneinander zu sondern, obzwar in ihrem Zusammenfallen die Kontinuität hergestellt wird im Unterschied zur bloßen Berührung (*συνεχές-ἁπτόμενον*).

Die erste soll wohl die Diskretion des einfachen Nebeneinander, die ein Auseinanderfallen des doch erstrebten einheitlichen Zusammenhangs des Weltalls droht, überwinden. Nach der Grundrichtung des Systems auf Isolierung des Erkenntnisobjektes in der Absicht vollständiger Bestimmung zeigt sich dies als unmöglich: es bleibt immer der eingebettete Körper und das Bett. Man kann nur das durch den Systemzwang unterdrückte Verlangen der reinen Vernunft noch erkennen, das im zeitlichen Nacheinander voneinander Losgerissene im räumlichen Zusammen zu vereinigen, vielmehr zu sammeln. Durch die *συνέχεια* soll die Schranke des Körpers in die Grenze verwandelt, flüssig gemacht werden. Infolgedessen hält er aber dann das *ἄπειρον* des Überganges für überflüssig [1]) und kann der platonischen Hypothese des Punktes als „Ursprunges der Linie oder als unteilbarer Linie“ gar kein Verständnis entgegenbringen [2]). Für ihn ist es selbstverständlich, daß jedes Existierende nach allen Seiten einen Abschluß haben muß, so die Linie zwei Schlußpunkte.

Wir sehen: die Linie, und so die weiteren mathematischen Gebilde entstehen nicht als Erzeugnisse reiner Anschauung a priori durch eine Synthesis, indem sie nach einem Funktionsgesetze konstruiert werden (die Linie in gesetzlich bestimmter Richtung „gezogen“), wie wir oben vermuteten [3]), sondern sie sind in den *αἰσθητά* enthalten, obwohl auf Grund einer *ὕλη νοητή* (individualisierend wie die *ὕλη αἰσθητή*); schon die gezeichnete Linie gewissermaßen materialisiert [4]). Das Denken scheint ganz all-

---

1) Phys. 208 a 8; vgl. 203 b 19. 2) Metaph. 992 a 19 ff. 3) S. 41.

4) So scheint er in der Forderung der Reinheit gewissermaßen anspruchsvoller selbst als Kant. Denn wennschon auch bei Kant das Ziehen der Linie eine Ausführung, eine Abbildung ist, so wird es doch näher bestimmt als „Synthesis a priori der reinen Anschauung“, also als Realisierung, nicht als Materialisierung charakterisiert. Vgl. dazu S. 51—52.

gemein stofflos, „gegenstandslos“ sein zu sollen; sein Gedankenreich gerät damit ins Schweben; Grund: es ist nur rezeptiv, konstatierend, nicht schöpferisch! Uns aufgegeben zu erkennen ist *ἡ ἄνευ ὕλης* [sc. *ὀρθή*], das *εἶδος* des rechten Winkels, als das *λόγῳ πρότερον*. „Je mehr eine Wissenschaft das Grundlegende untersucht, um so mehr Exaktheit ist ihr gewiß, d. h. Einfachheit“ [1]). Man erlangt größere Einfachheit schon, wenn man von der materiellen Körpergröße absieht (abstrahiert), die größte aber durch Abstraktion von der Bewegung; das Bewegliche hat noch Qualität, nicht mehr das rein Mathematische.

So ist nur ein gradueller Unterschied zwischen der Exaktheit der einzelnen Wissensgebiete — man wagt es kaum, sie „Erkenntnisweisen“ zu nennen — und zwar nach dem Grade ihrer Entfernung von den Daten der Sinnlichkeit, d. h. dem der Abstraktion. Am weitesten gelangt darin die Mathematik, da sie auch von der Bewegung, der Grundtatsache der *αἰσθητά* seit Heraklit, absieht, von Verwandlung und Ortsveränderung. Damit bekommen die mathematischen Gegenstände den Charakter der *ἀίδια*. Aus aller Abstraktion aber ersteht ewig keine reine apriorische Methodik. —

Wir haben noch eine kurze Betrachtung nachzuholen; sie betrifft das *ἄπειρον*, das er für den Übergang im Werden und Vergehen, wie in der Ortsbewegung als Erzeugungsfunktion ablehnt (S. 44). Er wird sich hier platonischen Positionen merkwürdig nahe zeigen und doch wieder im Grunde weitab gedrängt durch den übergewaltigen naiven Realismus.

Natürlich unterstellt er Platon wieder, wie bei Bekämpfung der Ideen und der Mathematik desselben, vermöge seiner eigenen Verwechslung von „Geltung“ eines Erzeugnisses des reinen Denkens mit „Daseiendem“, von Realität und Wirklichkeit, jener habe mit dem *ἄπειρον* einen fünften Grundkörper, Element, neben den vier alten existierenden gemeint, und stellt dagegen fest, daß das *ἄπειρον* nicht *ἐνεργείᾳ* als sinnlich wahrnehmbarer Körper zu fassen sei, sondern nur *δυνάμει*. Dieses *δυνάμει εἶναι* könnte man nun als die Möglichkeit des unendlichen Fortschrittes der zeitlichen Abfolge, des Teilens und des Hinzusetzens annehmen.

Es birgt sich aber in diesen drei *δυνάμει ὄντα*, zumal in der

---

1) Metaph. 1078 a 9 f.

Zusammenfassung die Antithetik der reinen Vernunft, besonders in der Fassung der ersten und zweiten Antinomie Kants, die das ganze System veruneinigt. „. . . *οὕτως δ' ἔστι τὸ ἄπειρον δυνάμει τε καὶ ἐπὶ καθαιρέσει· καὶ ἐντελεχείᾳ δέ ἐστιν, ὡς τὴν ἡμέραν εἶναι λέγομεν καὶ τὸν ἀγῶνα, καὶ δυνάμει οὕτως ὡς ἡ ὕλη καὶ οὐ καθ' αὑτό, ὡς τὸ πεπερασμένον*“ [1]). Also, das *ἄπειρον* ist *δυνάμει* und *ἐντελεχείᾳ*, beides aber in getrennter Betrachtung.

Das *ἐντελεχείᾳ ἄπειρον* ist in der zeitlichen Abfolge und zwar von Bewegungsmomenten, z. B. Tag, Olympiade; dafür wäre der unendliche Fortgang gesichert. Diese *ἀπειρία* aber bleibt nicht (gesammelt), sondern ist (ständig) im Werden (und Vergehen) [2]). Das Unendliche auch dieser Art ist demnach doch nicht in der von Aristoteles als die eigentliche bezeichneten Weise, kein Existierendes als geschlossenes Ganzes, sondern nur in übertragener Bedeutung als Folge diskreter aufeinanderfolgender Einheiten, die ihrerseits wirklich sind: Zeitzahl. Für die Zahlreihe nun fordert er wohl eine unteilbare Anfangseinheit, „nach der Seite der Vermehrung aber läſst sich immer eine weitere Zahl denken“ [3]).

Diese Zahl nun ist nicht zu trennen von der unendlichen Zweiteilung. Eine solche ist doch nur möglich bei einem gegebenen Ganzen; in ihr ergeben sich dann eine unendliche Anzahl zählbarer Teile. Jedoch: die Teilung ist nur potentiell, d. h. auch nur denkbar, denn zu Ende zu führen ist sie nicht, ebensowenig die unendliche Anzahl der Teile da als *αἰσθητά*. So ist es auch mit der dieser *διαίρεσις* genau entsprechenden *πρόσθεσις*, in ihr ist ebenfalls das Unendliche *δυνάμει*: *ἐν γὰρ τῷ πεπερασμένῳ κατὰ πρόσθεσιν γίγνεται ἀντεστραμμένως· ᾗ γὰρ διαιρούμενον ὁρᾶται εἰς ἄπειρον, ταύτῃ προστιθέμενον φανεῖται πρὸς τὸ ὡρισμένον* [4]). Diese Zusammensetzung ist nicht ausführbar; die konvergente Reihe gibt nur ein Gesetz der unendlichen Annäherung an ein gegebenes Ganzes, wie die Zweiteilung das der (aber nur potentiellen) Zerlegung einer gegebenen Gröſse in immer kleinere Teile. In beiden Fällen ist das *ἄπειρον δυνάμει* „*οὕτως ὡς ἡ ὕλη*“; das innerhalb der bestimmten Grenzen des *πεπερασμένον*

1) Phys. 206 b 12 ff. Prantl: . . . *καὶ ἐντελ.· ἐντελ. δὲ* . . . 2) 207 b 14.

3) 207 b 10: *νοῆσαι*. Über sie werden wir in dem beigeordneten Abschnitt b (von der Zeit) weiter zu sprechen haben.

4) 206 b 4 ff.

Gegebene kann als aus unendlich vielen und unendlich kleinen Teilen zusammengesetzt betrachtet werden. Der bestimmte Körper bleibt dabei in seinem Bestande gesichert; es ist keine Gefahr vorhanden, daſs seine Grenze durch die konvergente Reihe überschritten werde, sie geht nur „bis zum Festbestimmten zurück“ (Prantl) [1]).

Am sinnlich gegebenen Körper ausführbar ist immer nur eine (endliche) Zerlegung in endliche Teile, deren einer die Maſseinheit gibt, mit der das Ganze auszumessen ist. Und die Hinzufügung solcher Teile darf nicht bis ins Unendliche fortgesetzt werden, nicht einmal *δυνάμει*: denn es gibt keinen sinnlich wahrnehmbaren unendlichen Körper.

Die Überschneidung der Denkmotive: das unabweisliche Andringen der Denkforderung des Unendlichen, der starre Zwang zur abstraktiven Erkenntnis der sinnlichen Wirklichkeit sich dagegen stemmend — dieser Kampf fällt hier besonders scharf ins Auge. Eine rein arithmetische Zahl kennt Aristoteles nicht, die Zahl ist immer von etwas. So entsteht ihm die Möglichkeit, die Zählung ins Unendliche fortzusetzen, nicht aus rein arithmetischen Gesetzen, sondern er macht sie sich klar an der Möglichkeit der unendlichen Teilung und Teile innerhalb der Grenzen eines gegebenen Ganzen. Jene Art des Unendlichen, die des Einheiten-Hinzusetzens, war ihm Bedürfnis, um sich aus der Enge des feststehenden parmenideischen Weltglobus zu befreien, um eine reguläre Grundlage für Bewegung, Entstehen und Vergehen zu gewinnen; vielmehr: für die Erkenntnis dieser Tatsachen, von denen auch die Annahme der unendlichen Zählung abstrahiert ist. Daher ist diese die einzige Fassung des Unendlichkeitsgedankens, die auch *ἐντελεχείᾳ* ist. Nicht einmal der Begriff des Unendlichen hat also den Wert eines rein entdeckten, eines transzendentalen; wir befürchten immer, daſs das Unendliche doch nicht über das Ende der Tage hinaus bestehen werde.

Aber in den beiden anderen Fassungen, in denen das *ἄπειρον* wenigstens *δυνάμει* zugelassen war, glaubten wir reine mathematische Grundgesetze zu bemerken, entstanden aus dem unabfindbaren Erfordernis wissenschaftlicher Methodik, die Realitäts-

1) 206 b 9 heiſst es dagegen: „*οὐ διέξεισι τὸ πεπερασμένον*“, was wohl richtiger ist.

grundlage des Gegenstandes der Sinnlichkeit von aller Materialität zu befreien: der Bewältigung des Materienproblems durch den Infinitesimalkalkül. Mit dem Gesetzcharakter in diesem Sinne würde denn auch die Beschränkung auf die Begründung einer Möglichkeit gesetzmäſsiger Bearbeitung des sinnlich gegebenen Materials bestens zusammenstimmen. Aber wir sehen: trotz der bedeutendsten Anläufe zum reinen Gesetz neben und vielleicht sogar über den Tatsachen der Sinnenwelt zu gelangen — da der Metaphysiker den Mathematiker nicht zum freien Wort gelangen läſst, sondern ihn zum Hilfsarbeiter des Erkenntnistheoretikers herabdrückt, verharrt Aristoteles in seiner Grundposition: was sich den Sinnen nicht darstellen läſst, hat keinen Wirklichkeitswert, das Gesetz hat keine Macht über die Tatsachen. Das Unendliche ist nur *γνώσει*, „für das reine Denken" (Bz.: Erkenntnis) [1]; der *νόησις* zu vertrauen aber ist unsinnig: wir können uns unsere Leibesgröſse als ein Vielfaches von der natürlichen vorstellen, es wird aber niemand infolge dieses Vorstellens von dieser Gröſse sein, sondern nur, weil er es eben ist. So soll der „schwärmende Idealismus" getroffen und vernichtet werden — durch die These des naiven Realismus! Das wirkliche Sein und damit die Kontrolle für diese Art von „Denken" ist einzig in den seienden „mathematischen Ausdehnungen" (Natorp), d. h. in den darstellbaren Figuren von Gegenständen: *μέγεθος δὲ οὔτε τῇ καθαιρέσει οὔτε τῇ νοητικῇ αὐξήσει ἐστὶν ἄπειρον*, eine Gröſse kann weder durch anhaltende Vermehrung im reinen Denken noch Verminderung unendlich werden. „Nur für das reine Denken"! Dieses führt also sein eigenes Leben, hat seine eigenen Inhalte und kann Gesetze prägen, ohne daſs diese von irgendwelchem Werte für die Natur wären, ohne daſs sie auf deren Bedürfnisse Bezug zu nehmen brauchten. Die Natur ist ihr eigener Herr, hat ihre eigenen Gesetze. Die Möglichkeiten, die sich dem reinen Denken erschlieſsen, zeichnen sich nicht als „Möglichkeiten der Gegenstände der Erfahrung" auf Grund der Möglichkeit der Erfahrung selbst aus. Sie stehen beinahe auf der Höhe der rhetorischen Frage: warum sollte es nicht so sein?!

Wir sehen also, wie es mit der *ὕλη* als *δύναμις* bestellt ist

1) Metaph. 1048 b 15; vgl. 1051 a 30 und Phys. 208 a 14 ff.; danach wohl erstere Wiedergabe vorzuziehen.

und zugleich mit der „medela systematis" [1]) (S. 37 f.): nicht um die Unendlichkeit des Möglichen handelt es sich, die sich methodisch, auch bei Platon schon, ausdrückt in der Unendlichkeit des Raumes nach allen Seiten hin, methodisch zusammengefaſst in seinen drei Dimensionen; das Unendliche ist *τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη καὶ τὸ δυνάμει ὅλον* [2]); nicht das unbestimmte X, sondern das Bestimmte; nirgends findet sich eine Spur von dem tiefsten Sinne des *ἄπειρον* als des nicht in bestimmten Grenzen Faſsbaren, Festlegbaren [3]). In der nachträglichen Differenzierung erscheint der ganze Dogmatismus und die daraus sich ergebende Antinomie: wir schlieſsen willkürlich das ganze Forschungsgebiet ab, eine Fortführung als unmöglich aus, nachher stellen wir eine Unendlichkeit (besser: unzählige Menge) von möglichen Teilen fest, die darin enthalten, deren Erkennung aber unausführbar [4]), die Zusammensetzung kann nie das Ganze ergeben. Die zähe Durchführung des Heilverfahrens scheint hier geradezu zu einem fehlerhaften Anwenden des Mittels zu führen: wie kann es *δυνάμει* sein, da es nie *ἐντελεχείᾳ* sein kann? Vorher hatten wir gerade in langer Überlegung gefunden, daſs die Verwirklichung der Möglichkeit durchaus folgen muſs, wenn auch nicht mit kausaler Bestimmtheit, so doch insofern, als das *δυνάμει ὄν* seine gewisse Bestimmtheit von dem in Aussicht stehenden *ἐνεργείᾳ ὄν* hernimmt.

Eben lasen wir, daſs die Zusammensetzung *ἀντεστραμμένως τῇ διαιρέσει* [5]) nie das Ganze ergebe. Und danach finden wir (Kapitel 6, Ende): „Das *ἄπειρον* ist ein Ganzes und Festbestimmtes, allerdings nicht durch eigene, sondern durch die Kraft eines anderen" [6]). Das andere ist das Umfassende, der Begriff. *Κατ' ἄλλο* auf *εἶδος* bezogen, bedeutet *ἄπειρον*, *ὕλη*, Unterlage der Begriffsbestimmung [7]), sehr nahe dem *πανδεχές* Platons. Darauf würde auch hinweisen: *τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις* [8]), was nach dem

1) Bz. (Comm. p. 569 not.) verzichtet auf eine Erklärung mit den Worten: Inde in repugnantiam inevitabilem Aristoteles incidit, quam non potest videri solvisse quum materiae et formae, potentiae et actus discrimen adhibet, tamquam promptam ac paratam ad omnia systematis vulnera medelam ...
2) Phys. 207 a 21. 3) Oder der unerschöpflichen Erzeugung.
4) Ebd. 25; vgl. Metaph. 1036 a 9. 5) S. 46.
6) *ὅλον ... καὶ πεπερασμένον οὐ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ κατ' ἄλλο.* (207 a 23).
7) Vgl. S. 46 f. 8) Phys. 208 a 1.

bisher erreichten Entscheide in der Sache der Materie aber nur etwa die Übersetzung: das formlose Etwas erlaubt.

Im zweiten Gliede des Satzes, dem der eben angeführte Hinweis entnommen ist, finden wir das Überraschende: *τὸ δὲ καθ' αὐτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν*, das dem *ἄπειρον* zugrunde Liegende nämlich. Danach scheint es doch noch ein ihm Unterliegendes, ein Gebiet der Anwendung für es zu geben, wodurch es wiederum zum Werte einer Methode erhoben wird. Ihr Feld ist der sinnlich gegebene Körper (oder dessen sinnliche Materie?); es wird seine Teilung *δυνάμει* gemeint sein. Und hier müssen wir nun noch einer Bemerkung gedenken, womit die Mathematiker über das Schicksal ihres *ἄπειρον* beruhigt werden.

In der Einleitung zur Betrachtung des *ἄπειρον* wird als zweiter der Gründe für die Annahme eines existierenden *ἄπειρον* die Teilung in den mathematischen Gebilden angeführt (*ἐν τοῖς μεγέθεσι*), wonach in Klammern die Erklärung folgt: *χρῶνται γὰρ καὶ οἱ μαθηματικοὶ τῷ ἀπείρῳ* [1]). Damit scheint also der Hauptanteil der Mathematiker an diesem Begriffe bezeichnet zu sein. Darauf nimmt nun im besonderen die der Diskussion angehängte Anmerkung Bezug [2]): die ganze vorhergehende Überlegung gefährdet nicht die Theorie der Mathematiker, indem sie die Wirklichkeit des Unendlichen hinsichtlich der Vermehrung leugnet, da sie ja *ἀδιεξίτητον*, nicht zu Ende zu durchgehen sei. Auch ist das Unendliche ihnen weder nutz noch nötig anders, als um die begrenzte Gerade beliebig lang anzunehmen. Dazu ist aber das *ἄπειρον* — es wäre hier nur die Form der unendlichen Ausdehnung nach allen Seiten hin als Konstruktionsgrundlage (Raum) verwendbar — ganz und gar nicht nötig. Denn: 1) ist die beliebige Gröſse doch immerhin eine begrenzte; 2) steht der unbeschränkten Freiheit des Denkens, Vorstellens jede beliebige Annahme ohne Verantwortung zu; wozu da noch die Annahme des ermöglichenden *ἄπειρον*? (Das Prinzip der) Teilung, in welchem auch Aristoteles das *ἄπειρον* für die begrenzte Gröſse bestätigt, ist in jeder beliebigen Gröſse in derselben Proportion anwendbar, wie bei der gröſsten, d. h. dem Weltall. Für die von der Wirklichkeit ganz entfernten Überlegungen ist es völlig ohne Belang, daſs die Ausführbarkeit der unendlichen Teilung [3]) geleugnet wird,

1) Phys. 203 b 17. 2) 207 b 27—33.
3) D. h. eben die Tatsächlichkeit des Unendlichen.

so auch für den Beweis; das Dasein wird sich immer nur an wirklich vorhandenen Gröſsen aufweisen lassen. Das heiſst: wäre das *ἄπειρον*, so würde es sich wenigstens an „mathematischen Ausdehnungen“ wirklicher Körper zeigen, sich finden lassen; da dies nicht der Fall ist, so ist es nicht; denken und in rein formalen Beweisen verwenden kann man es wohl.

Das *μέγεθος*, das bestimmte, ist aber am Sinnendinge nachzuweisen, es ist das, was als die letzte Abstraktion übrig bleibt; das ihm zugrunde Liegende ist die *ὕλη νοητή*. Man könnte darauf kommen, diese *ὕλη* besonders mit dem *δυνάμει ὂν ἄπειρον* gleichsetzen zu wollen — das *καθ' αὐτὸ ὑποκείμενον* könnte dann immerhin noch für die *ὕλη κατ' ἐξοχήν*, die *αἰσθητὴ ὕλη*, durchgehen —, und man hätte in vollkommenster Weise die platonische Bestimmung erreicht. Dagegen ist aber, daſs, was *δυνάμει* in den (mathematischen) Dingen liegt, wirklichen Bestand erhalten kann; was in der *ὕλη νοητή* keimt, aus ihr zum Dasein entwickelt werden kann. Dies ist der Unterschied. In ihm drückt sich aufs bestimmteste der Gegensatz von reiner Denksetzung und Abstraktions-„erkenntnis“ aus. Indem an diesem Haupteingang in das System des transzendentalen Apriorismus der führende Begriff seiner Leistung enthoben wurde, der obwaltenden Sicherheit gut geschulter Sinne gegenüber einer wohlgeordneten Sinnenwelt zuliebe — in dem wird die Mathematik für Aristoteles zwar so sichergestellt, daſs er auch durch einen sensualistischen Skeptizismus wie den Humes sich nicht an deren Aufstellungen irre machen zu lassen brauchte, — die Gegenstandserkenntnis aber ihrer zuverlässigsten Grundlage beraubt, dadurch daſs jene für sie entwertet wurde.

Wir haben schon vorher eingesehen: indem die unendliche Teilung zu einem Prinzip des mathematischen Denkens erhoben wird, scheint es allerdings, als ob sie den Beruf methodischer Erzeugungskraft gewinne und eines transzendentalen Ursprunges sei: *λόγῳ καὶ οὐσίᾳ* (logisch) und auch *χρόνῳ* (psychologisch) geht dem *δυνάμει* das *ἐνεργείᾳ* (einfach = die *ἐνέργεια*) voraus [1]); diese vorausgehende und zugrunde liegende „wirkliche Tätigkeit“ (Bz.) ist für mathematische Beweise die *νόησις* „Denkkraft“ (Met. Θ, 9). Trotz allem aber kommt es zu keiner Verwendung des *ἄπειρον*-Begriffs zur Aufbauung „reiner Erfahrung“.

1) Metaph. 1049 b 11 und 1050 a 3, b 4.

Im anderen Falle scheint ein Beispiel (in der Metaphysik) [1]) für das Verhältnis δυνάμει-ἐνεργείᾳ in der mathematischen Betrachtung das apriorische Denken ganz zur Herrschaft gelangt zu zeigen. „Auch die mathematischen Eigenschaften der Figuren werden durch „wirkliche Tätigkeit" (Bz.: „durch die Darstellung") zur Erkenntnis gebracht; die Geometer tun dies, indem sie die gegebene Figur auflösen. Wäre sie aufgelöst gegeben, dann wäre alles dem ersten Blick erkenntlich, so aber liegt das Herauszufindende darin bereit — nur der Möglichkeit nach. Wie findet man, daſs in jedem Dreiecke die Summe der Winkel gleich zwei Rechten ist? Nun, die Winkelsumme um einen Punkt (auf einer Seite der Geraden durch diesen Punkt) ist = 2 R. (Weiſs man das und) [2]) wäre ferner eine Parallele zu einer Seite (durch einen Winkelpunkt) gezogen, so wäre es ohne weiteres klar. Also ist klar, daſs das δυνάμει Vorhandene in Wirklichkeit übergeführt gefunden wird. Grund davon ist, daſs das Ausführende (oder die Tätigkeitskraft) νόησις (= abstraktes Denken) ist. Aus einer (dieser) tätigen Kraft also entspringt die Möglichkeit der Behauptung, und aus diesem Grunde erkennen wir, indem wir die Zeichnung ausführen (die Hilfskonstruktion machen)." Entspricht das nicht genau Kant: „Denn er fand, daſs er ... durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellete (durch Konstruktion) hervorbringen müsse, und daſs, um sicher etwas a priori zu wissen, er der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäſs selbst in sie gelegt hat" [3])? Man kann sagen: das δυνάμει ὄν (die δύναμις) wird zur Erkenntnis gebracht, „gefunden" durch die ἐνέργεια; das geistige Vermögen denkt hinein in das Objekt der Sinne oder gar die Materie — das zugrunde liegende Gesetz seiner Gestalt; die Hilfskonstruktion wird am Einzelfalle anschaulich machen, daſs man z. B. im Dreiecke ABC die Summe der Winkel nicht gröſser als 2 R. angelegt hat. Nur wird keiner die „Sache" Kants für etwas anderes ansprechen als für das X der Erfahrung, diesem X aber ist es nicht möglich eine Anlage beizulegen; ebensowenig das „a priori Hineindenken" und „durch Konstruktion Hervorbringen" zu entzweien.

1) 1051 a 21—32. 2) Ebd. 29.
3) Kr. d. r. V. (herausg. v. Kehrbach) S. 15.

In Wahrheit wird also auch hier nur „dem, was er in der Figur sahe, oder auch dem bloſsen Begriffe derselben nachgespürt und gleichsam ihre Eigenschaften abgelernt" [1]). Es handelt sich um Abstraktionen von sinnlichen Körpern [2]). Was die Findung der δύναμις durch die ἐνέργεια der νόησις anlangt, so entsinnen wir uns einer zweiten νόησις, der νόησις νοήσεως [3]), die die Dinge schafft; die Aufgabe für uns — die Kant ausdrücklich abweist — ist nur: alles, was darin liegt, uns zum Bewuſstsein zu bringen. Durch Ausführung der Hilfskonstruktion erkennen wir klar, daſs das Dreieck ABC wirklich eine Winkelsumme von 2 R. enthält.

Diese Betrachtung wird besonders in der Kategorienlehre fortzusetzen sein; für jetzt wird es Zeit, uns dem ἄπειρον Platons zuzuwenden.

Wir haben im vorigen Abschnitt gesehen, wie der aristotelischen Philosophie zur Ausbildung der Mathematik als einer Methode der Gegenstandserkenntnis, weil -erzeugung, die Kraft versagte. Als Grund davon wurde erkannt das innerste Denkmotiv des ganzen Systems: das Ausgehen vom sinnlichen Gegenstande als dem Dinge an sich und dadurch die Beschränkung jeder sogenannten wissenschaftlichen Tätigkeit auf Erreichung eines Teilwissens um dieses Ding in jeder Spezialwissenschaft. Auf diese Weise aber wird einmal die Mathematik in die Reihe der anderen Beobachtungszweige zurückgedrängt, statt die Grundlage exakter Bestimmung des Gegenstandes der Erfahrung zu bleiben, wie es beim ersten Eintritt philosophischer Interessen in die Anschauung von der Umwelt schon die Pythagoreer als Aufgabe der Mathematik festlegten. Sie konnten allerdings diese ihre Errungenschaft in der Paarung mit ihrem naiven Realismus nicht zu methodischer Durchbildung bringen. Aber gerade diese hemmende Verquickung erkennt Aristoteles an, während er den Hypothesenwert des pythagoreischen Gedankens offenbar nicht erfaſst.

Zum zweiten zeigt sich die Gefährdung der Mathematik auch nur in dem kurzen Satze: τὸ δὲ πεπερασμένον οὐ πρός τι [4]) hin-

1) Kant a. a. O. Z. 2—5. 2) S. o. bes. 41.
3) Metaph. 1074 b 34 f.; s. auch S. 13. 4) Phys. 208 a 13.

reichend deutlich. Darin sehen wir das grundsätzliche Verkennen dessen, daſs unser Erkennen immer nur ein Relatives erzeugen kann, in der Relation der naturwissenschaftliche Gegenstand erst die Festigung zur Möglichkeit des Daseins erhält; daſs diese Relationen durchaus die methodische Möglichkeit des Zusammenfassens der im Nacheinander gesonderten Momente fordern, daſs ein Werkzeug des reinen Denkens (wie der Raum es für uns ist) nichts mit Feuer, Wasser oder auch Äther, dem fünften „aristotelischen Körper", zu tun hat.

Für den Idealismus Kants bleibt das einzige Zeugnis der Auſsenwelt, des Dinges an sich, die Empfindung. Wobei man nicht meinen darf, diese „Empfindung" wirklich in aller ihrer Reinheit verspürt zu haben: sie ist vielmehr die tiefste Grundlage im erkenntnistheoretischen Aufbau des Gegenstandes auf der qualitativ-quantitativen Stufe. Auch sie wird uns einzig durch die Mathematik zugänglich: sie „und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, hat eine intensive Gröſse, d. i. einen Grad", was in der zweiten Ausgabe mit weiser Vorsicht, den Einwürfen, als triebe man hier plötzlich Psychologie, aus dem Wege zu gehen, verändert wurde zu: „... hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist ...". Diese Entwickelung in der Aufstellung des zweiten Grundsatzes soll doch wohl heiſsen: Welcher Art auch der Anzeiger der Wirklichkeit des Dinges sei, er verrät uns über das Faktische nichts. Das Ding ist und bleibt das X für die Erkenntnis; durch die Empfindung erfahren wir nichts von ihm, wenn wir ihr nicht einen Wert als methodisches Instrument beilegen. Nicht die Empfindung wird durch ein solches, die Infinitesimalmethode Leibniz', bearbeitet, über die „Schwelle des Bewuſstseins" gehoben; sondern durch sie als infinitesimale Gröſse wird ein Gegenstand zur Bestimmung geführt, erzeugt — „bearbeitet" ist eben eine „Antizipation". Denn wir nehmen ihn wahr, wir bearbeiten ihn, wenn wir ihn allererst über die bewuſste Schwelle gebracht oder gelassen haben — wobei dann die Identifizierung noch besondere Schwierigkeiten machen würde!

So wird auch die „Materie"[1]) der Erscheinung methodisch erzeugt, und diese Herkunft gibt ihr als angeborenes Merkzeichen

1) Kant a. a. O. S. 49.

mit, ins Unendliche unvollendbar, d. h. nie vollkommen bestimmt zu sein, der Bestimmung eine unendliche Aufgabe zu sein. Diese Entdeckung, die ja schon so alt ist wie eben der Platonismus, greift um so tiefer, als ja eine jede „Erscheinung" wieder, durch die unendliche Fülle der Relationen ausgestattet, zum Mittel- und Beziehungspunkte des Weltsystems gesetzt werden kann, woraus sich ebenso eine unendliche Vielheit solcher Beziehungspunkte ergibt. Also überall das Bedürfnis eines methodischen Unendlichen.

Aus Aristoteles' besprechenden und widerlegenden oder einfach verurteilenden Anmerkungen über Platons Parallele zu seiner ὕλη können wir folgende Gleichung ziehen: τόπος = χώρα = ὕλη = μεταληπτικόν (πανδεχές) = θάτερον = μαθηματικωτέρα ἡ ὕλη = τὸ ἄπειρον = τὸ μέγα καὶ [τὸ] μικρόν; diese bunte Mannigfaltigkeit von Ausdrücken gilt es zusammenzuschicken, die Einheitlichkeit in der Fassung und Bewältigung des Problems nachzuweisen.

Die erste Gruppe von Bezeichnungen findet sich zusammen im Anfange der Besprechung vom τόπος[1]). Immerhin gibt er hier dem vielverhöhnten und geschmähten Meister das ehrende Zeugnis: alle redeten zwar von einem Orte; was der aber sei, habe er allein nachzuweisen versucht, natürlich aber die Aufgabe nicht gelöst.

Wir haben gesehen, was der Ort für Aristoteles war: wie sehr er auch aus dem Verhältnisse des Einzeldinges zu seiner Umgebung hervorzugehen scheint, immer doch wird er durch dieses Ding geschaffen, es ist da und hat eine Umgebung, die uns nicht weiter interessiert. Ebenso war von der Leistung des Ortsbegriffes in der Physik die Rede: die Dimensionen sind in der Natur festgelegt, nicht nur im Verhältnis zu uns, wie dies in bezug auf die mathematischen Gegenstände tatsächlich der Fall ist, d. h. als Beziehungen auf Mittelpunkt und Schale des kosmischen Systemes, das auch wieder da ist. Dies ist schon damit als ein abgeschlossenes, d. h. logisch gesprochen, vollständig bestimmtes Ganzes bezeugt, das bei genügend langer Forschung durchaus zu erkennen sein wird; eine Exposition, die sich sehr wesentlich der parmenideischen annähert und diese schonungslos als im Grunde naiven Realismus enthüllt.

1) Phys. 209 b 11—24.

Nach der Anerkennung der Bemühungen Platons um den Begriff des Ortes kann er sich doch in der Meinung, Platon verwechsle Raum und (individualistische) Materie und begnüge sich mit dieser [1]), des Spottes nicht enthalten: „Natürlich möchte es wohl schwierig erscheinen, da es nun einmal eins von beiden sein soll, zu erkennen, welches, ob die Materie, ob die Form, ja es erheischt überhaupt das schärfste Hinsehen und ist wahrlich nicht leicht, sie voneinander gesondert zu fassen.“ Tatsächlich darf er wohl sagen, *ὕλη* und *τόπος* = *χώρα* falle bei Platon zusammen; dies aber nur, weil für Platon des Aristoteles *ὕλη* mitsamt dem ganzen Problem, das sie lösen soll, nicht vorhanden war. Aristoteles braucht wohl, da *ὕλη* und *εἶδος* zur Bildung des Individuums der Wirklichkeit schon verwendet sind, ein drittes nicht zur Vervollständigung des Bildes des Einzeldinges — nicht zur Erlangung von Wirklichkeit für ein rein a priori Konstruiertes. Diese ist gesichert durch das richtige Zusammentreffen der *ἐσχάτη ὕλη* und des bezüglichen *εἶδος*, wie wir gesehen haben. Auch nicht zur Bindung mit anderen Gegenständen unseres Erkennens, um durch Halt und Widerhalt nach Möglichkeit ein System von unendlicher Erweiterungsfähigkeit zu gewinnen. Der *τόπος οἰκεῖος* und *κοινὸς τόπος* sind in Wahrheit die Schranken für Einzel- wie Weltding; etwaigen methodischen Wert hat also der getrennt betrachtbare (*χωριστός*) Begriff des Ortes nur zur Feststellung des Fortschrittes der Bewegung eines Identischen [2]).

Bei Platon werden alle diese drei Erfordernisse der Gegenstandsbestimmung nach rein mathematischer Methode, soweit es die transzendentale Denkweise ermöglicht, befriedigt. So entdeckt auch ganz scharfsehend der Kritiker Aristoteles in der Schule seines Lehrers eine Richtung, die Philosophie in Mathematik — zu verkehren, meint er, die Philosophie an der Mathematik zu orientieren, würden wir richtiger erklären [3]). Worin sich der Widerstand und die Besorgnis der teleologischen gegen die Leistungen der mathematisch-logischen Betrachtung deutlich lesen läfst.

Auch die als materieller Untergrund dienende *οὐσία* möchte „mehr mathematisch“ zu nehmen sein [4]) als logisch, d. h.

1) Vgl. Phys. 209 b 6 f: *ᾗ δὲ δοκεῖ ὁ τόπος εἶναι τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους, ἡ ὕλη· τοῦτο γὰρ ἕτερον τοῦ μεγέθους.*

2) 211 a 12: *πρῶτον μὲν οὖν δεῖ κατανοῆσαι, ὅτι οὐκ ἂν ἐζητεῖτο ὁ τόπος, εἰ μὴ κίνησίς τις ἦν ἡ κατὰ τόπον.* 3) Met. 992 a 29 ff. 4) 992 b 1—7.

metaphysisch. Aristoteles ist sich des Unterschiedes des platonischen „Substratum“ vom seinigen sehr wohl bewufst, sucht es aber sofort für seine Aufgabe zu entwerten, indem er der späteren Formulierungen gedenkt — wie sie im Philebus schon angelegt, hauptsächlich in den *λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν* [1]) gebraucht wurden —, um die vermeinte Zweiheit der Bezeichnung, *τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*, mehr auf den Wert des Prädikats und unterscheidenden Merkmales an jener Substrat-Wesenheit denn des Substrats selbst herabzusetzen. Damit meint er die Nichtigkeit des Versuchs, den ionischen Urstoff — der im Grunde nicht viel materieller ist als seine *ὕλη* — mit mathematischer Hypothese zu überwinden, nachgewiesen zu haben und erklärt nun, dafs „*τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν*“ in Wahrheit das gleiche Bedenken habe wie das *μανὸν καὶ πυκνόν*, die *μάνωσις καὶ πύκνωσις* bei Anaximander (?), Anaximenes und Heraklit [2]), es werde damit das Substrat umschrieben, nicht definiert. Am deutlichsten gibt er seine Ansicht von der Zweiheit des mathematischen Substrates, als eigentlichsten Eigentumes des Meisters selbst: *ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν* [3]). Er glaubt zu ihrer Ansetzung bei Platon dieselben Motive zu finden, die ihn zur Zulassung von zwei Möglichkeiten des *ἄπειρον* bewogen (das ja auch nicht die *ὕλη* nur anders bezeichnen sollte, sondern eine Betrachtungsmethode war): die Ermöglichung der unendlichen Teilung oder des Fortgangs zum Kleineren und Kleineren und der unendlichen Zählung oder des unendlichen Fortgangs vom Einen zum Anderen. Dabei läfst er die Form der Addition nur zu *ἀντεστραμμένως τῇ διαιρέσει*, bei Platon aber hat er sie ohne diese Beschränkung angenommen. Diesem macht er den Vorwurf, dafs, nachdem er die *ἄπειρα* in der Zweizahl gebildet, er keinen Gebrauch von ihnen mache, weder nach der Seite der *καθαίρεσις* (eig. Verminderung), da es auf dieser keinen Fortgang ins Unendliche gibt (*ὑπάρχει*) — die Eins nämlich sei die letzte Zahl (auch bei ihm) —, noch nach der der Addition, wobei er über die Zehn nicht hinauskomme [4]).

Wir sahen, dafs bei ihm die einzige Form der Verwirklichung

1) Z. B. Phys. 209 b 14 f.; vgl. auch Brandis, Diatribe de libr. Arist. deperd. de id. et de bono öfters.

2) Ritter et Preller, Hist. philos. graec. ed. VIII. Nr. 26 b, 36 c. (Diels l. c. 2, 16; 3 A 5 [fr. 1]; 12 A 6.)

3) Metaph. 987 b 20 f. 4) Phys. 206 b 27—33.

des ἄπειρον (ἐνεργείᾳ) die im einfachen Fortgang der Betrachtung
ohne Synthesis ist, wobei das in der Perzeption Voraufgehende
sogleich bei der Perzeption des Folgenden versinkt. Sehen wir
jetzt ab von dem vollständigen Mifsverstehen von Platons Zahlen-
lehre, das ihm hier für das Verständnis eines philosophischen
Grundbegriffs — wenn auch behandelt nach der späteren pytha-
gorisierenden Spekulationsweise — einen schlimmen Streich spielt,
wie es sich durch die beiden Bücher *M* und *N* der Metaphysik
in oft fast böswillig erscheinender Verdrehung der Grundgedanken
äufsert. Immer könnte man ihn füglich mit seinem letzten Vor-
wurf heimschicken, indem man ihm nur die Stelle im Parmenides
vom ὄγκος [1]) vorhält. Da ist gesagt, dafs vor jedem Anfange
immer noch ein anderer Beginn, nach jedem Abschlufs noch ein
anderes Ende für die διάνοια (= mathematisches Denken) sei,
d. h. zu setzen sei. Wobei ihm sofort wenigstens die Einheit-
lichkeit der unendlichen Funktion der Grenzsetzung,
d. h. der Gegenstandserzeugung auffallen müfste und da-
nach der Ausdruck „τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν“ als ein Hendiadyoin
erkannt werden würde.

Geradezu gesagt wird dies auch noch im Philebus [2]), wo von
den vier ἀρχαί die Rede ist: zwei davon sind πέρας und ἄπειρον.
Zuerst wird die Erklärung der zweiten ἀρχή unternommen. Im
Wärmeren und Kälteren ist das Mehr und Weniger (τὸ μᾶλλόν
τε καὶ ἧττον, nicht τὸ ἧ.) enthalten; ἕωσπερ ἂν ἐνοικῆτον, τέλος
οὐκ ἂν ἐπιτρεψαίτην γίγνεσθαι· γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτὼ
τετελευτήκατον — ἀτελῆ δ' ὄντε δήπου παντάπασιν ἀπείρω γίγνεσ-
θον. Wärmer, kälter sind blofse Ausdrücke von Empfindungen
ohne irgendwelchen wissenschaftlich konstitutiven Wert, das darin
enthaltene Mehr-Weniger ist nur eine vorläufige relative Be-
stimmung, das Fliefsende der Komparativität überhaupt wird da-
durch verdeutlicht — wir erinnern uns der vorgängigen Betrach-
tungen über diese Schwierigkeit schon im Phaidon [3]) —, bis es
gelingt, ein bestimmtes Mafs zu finden, d. h. eine Methode, sie
zu messen. Nicht μᾶλλον — ἧττον, σφόδρα — ἠρέμα bestimmen
den Gegenstand als solchen; sie lassen es gar nicht dazu kommen,
sie bleiben in stetem rastlosem Flusse (προχωρεῖ καὶ οὐ μένει). Wenn

---

1) Parm. c. 26. 164 B—165 E. 2) Phileb. 23 E—27 B.
3) Phaid. 102 A—105 D, bes. 102 B—103 A.

sie, die unbestimmten, noch zu bestimmenden, das μέτριον in den Sitz
(ἕδρα) der relativen Bestimmungen einrücken lassen, dann müssen jene
aus ihrer Stelle (χώρα) weichen; das ποσόν bringt sie zum Stehen.

Letzterer Ausdruck verdeutlicht besser im Bilde, wie die
Ideenlehre auf mathematischer Grundlage Eleatismus und Hera-
klitismus, die Einseitigkeiten beider überwindend, vereinigt. Den
Wert dieser Lösung werden wir noch höher anerkennen, wenn
wir zu einer kurzen Überlegung über Aristoteles' Bewegungslehre
gelangt sein werden [1]).

Τὸ θερμότερον καὶ τὸ ψυχρότερον ist das X, das durch Teil-
nahme — an der Idee der Temperatur z. B. — bestimmt wird
im Vergleich zu einem angenommenen Nullpunkt. So wird die
Steigerung der Wärme als wissenschaftliches Faktum auf mathe-
matische Weise erzeugt, nicht durch Vergleichung etwa einer
gegebenen Bluttemperatur zur Wärme einer vorher berührten
Flüssigkeit konstatiert. Das θερμότερον und ψυχρότερον werden
in ein festes Verhältnis gesetzt. Dies ist aber schon das an-
gestrebte, die Begrenzung; denn „überhaupt Zahl- und Mafs-
verhältnisse insgesamt“ sind „εἰς τὸ πέρας“ zu rechnen, zur
ἀρχή „πέρας“. Ἄπειρον ist daneben zunächst die unbestimmte
Mannigfaltigkeit, unbestimmt in der Vieldeutigkeit der Beziehungen.
Diese Vieldeutigkeit darf nicht an einem Punkte haften bleiben.
Simmias ist grofs und klein, grofs in Beziehung auf Sokrates,
klein im Verhältnisse zu Phaidon. Aber nicht durch Zusetzen
des einen Kopfes, den der Unterschied etwa beträgt, oder Ab-
nehmen wird Simmias bald grofs, bald klein, sondern durch Teil-
nahme an der Idee des Grofsen beziehentlich Kleinen, d. h. durch
Anwendung der Methode der Messung in zwei unterschiedenen
Verfahren, die aber nicht vor einander entschwinden, sondern
durch die Beziehung auf den einen Punkt Simmias in ein be-
stimmtes Verhältnis gesetzt werden, wie umgekehrt dieser, auf
jene beiden bezogen, seine systematische Sicherung erhält.

Wir sehen hier den Vorteil der sokratischen Bescheidung
und des Verzichts auf absolute Bestimmtheit eines Dinges an
sich in der platonischen Durchbildung der Idee der Materie, den
Vorzug des Punktes im Stellensysteme gegenüber der Ausschliefs-
lichkeit des aristotelischen τόπος.

---

1) S. auch S. 40, 44.

Am klarsten wird die Meinung Platons und der Unterschied von den Bestimmungen des Aristoteles über das „Zugrundeliegende“ in den Ausführungen des Timaios [1]). Im Anfange der eigentlichen Deduktion der Materie oder des Raumes wird eine Dreiheit von εἴδη gekennzeichnet, zwei davon als schon behandelt aufgezählt: „ἓν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν· das dritte ward bisher nicht in Untersuchung gezogen, in der Meinung, daſs man an den zweien genug haben werde. Jetzt aber scheint uns der Gang der Forschung in die Zwangslage zu führen, einen schwierigen und dunklen Begriff uns logisch klar machen zu müssen.“ Die drei εἴδη entsprechen den drei ἀρχαί des Philebus: das erste dem πέρας, das zweite dem „τὸ μικτὸν ἐκ τούτων“ [2]), das dritte dem ἄπειρον; nur der Weg der Deduktion ist ein wesentlich anderer, vielleicht nicht so tiefgehender. Es hat sich also auch für Platon die Nötigung herausgestellt, eine Rechtfertigung seines andersartigen Materienbegriffes zu geben; — benutzt hat er ihn in dem „Schöpfungsbericht“ [3]) schon lange. Die gröſste Schwierigkeit dabei bietet die Abrechnung mit den althergebrachten ἀρχαί der φυσιολόγοι, wie sie Aristoteles nennt: Feuer, Wasser, Luft, Erde; sie können das Bedürfnis nicht befriedigen, da sie keinem Hinweis, keiner Bezeichnung standhalten, sie beschreiben einen Kreislauf, Werden (und Vergehen) unter sich austauschend, sind nicht τοῦτο, sondern τοιοῦτον, nicht Substanz, sondern Zustand, ohne irgendwelche feste Bestimmung, sie sind nur etwas wie Aggregatzustände. Da wir aber ein Subjekt für die φάσις brauchen, einen Beziehungspunkt, wodurch die Verschiedenheit der φάσεις Verhältnisse und Bestimmtheit, d. h. den Wirklichkeitswert eines „Gegenstandes der Erfahrung“ gewinnt, so müssen wir tiefer greifen, und so kommen wir auf das, worin jene eingehen und „in die Erscheinung treten“ als dies und das abwechselnd. Nur dies kann man ansprechen als τοῦτο und τόδε und ἀεὶ ταὐτόν. Hierin zeigt sich wohl am deutlichsten der Grundunterschied des πανδεχές von der in die vier Elemente geschiedenen physikalischen Masse: es bleibt stets dasselbe, wird so Grundlage der Identität, die letztere dagegen ist Ursache ewiger Veränderung und Bewegung. Während die

1) Tim. c. 18—21, 48 E—55 C. 2) Phileb. 25 B.
3) Tim. c. 6—10, 29 E—38 B.

aristotelische ὕλη eigentlich nur in der Form der ἐσχάτη ὕλη zur Betrachtung kommt — woneben die πρώτη ὕλη, der „erste Zustand“ gewissermaſsen, nur erwähnt wird, um übergewissenhaften Fragern das logische Bedürfnis zu befriedigen —, wird hier sofort von diesem unsicheren Grunde abgegangen im Interesse einer festeren Begründung des Gegenstandes. Sie ist μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν ἀλλ' ἀνόρατον εἶδός τι usw.; die übrigen Bezeichnungen stimmen ungefähr mit denen des Aristoteles für seine ὕλη zusammen. Die „mächtige Definition in kurzen Worten“ [1]) muſs zitiert werden: τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ [2]). Das ἕδραν παρέχον ist in der vorhergehenden definierenden Zusammenstellung ausgedrückt mit μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ.

Den λογισμὸς νόθος darf man vielleicht so auslegen: das mit dem einzig wahrhaft Seienden Gemischte wird als vollständiger Gegensatz desselben bezeichnet; dieser müſste also wohl nichts, Null, sein; es wäre also keine Teilhabe möglich, nichts ist da, an dem die reinen Denkbestimmungen haften, wirklich werden können. Damit würden wir im „schwärmenden Idealismus“ angekommen sein. Dagegen stellt sich doch plötzlich dieses Nichts als ein Etwas heraus, das dem ὄντως ὄν der νοητά an Geltungswert nichts nachgibt. Das ist allerdings ein λογισμὸς νόθος, ein Bastardschluſs! Wir werden sogleich an des Aristoteles Widerspruch [3]) gegen das Paradoxon des Demokrit: ..... μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι ... [4]), und die damit ausgesprochene Erhebung des κενόν zu methodischem Denkwerte erinnert [5]).

Es entrollen sich in diesem Kapitel der Spekulation der vergleichenden Betrachtung immer engere und engere Beziehungen zwischen beiden Denkern. Bei Demokrit wird das Leere ein-

1) A. a. O. 51 D. 2) 52 A B.
3) Metaph. 985 b 4 ff., z. B. zusammen mit Phys. 214 b 23 ff.
4) Diels l. c. p. 433, fr. 156.
5) Verfasser ist sich wohl bewuſst, daſs er in obiger Darstellung die Ansicht von der reinen Begrifflichkeit des Raumes etwas zu sehr überspannt hat. Hat sich doch selbst Kant noch nicht so weit getraut. Wir verweisen deshalb auf den später folgenden Abschnitt über die Zeit. Hier kam es nur darauf an, aufzuweisen, wie stark bei konsequenter Durchführung die platonische Raumspekulation von der des Aristoteles abweicht.

geführt zur Ermöglichung gesetzmäſsiger Bewegung der Atome; dadurch wird diese erst als ewige, unendliche möglich. Das Leere, wie das Atom sind Bedingungen der Entstehung der Gegenstände [1]). Durch die σύγκρισις werden sie erzeugt, d. h. doch wohl durch die Zusammenordnung an einer Stelle des leeren Raumes. Denn die drei Unterscheidungsarten der ὄντα sind alle mathematisch gesetzmäſsiger Art: ῥυσμός, τροπή, διαθιγή, oder nach Aristoteles' Übertragung: σχῆμα, τάξις, θέσις. Und die Urkörperchen selbst, die in diesen Beziehungsformen vereinigt werden zu ὄντα, sind auch wieder mathematischer Natur, selbst σχήματα oder: αἱ ἄτομοι ἰδέαι ὑπ' αὐτοῦ καλούμεναι [2]), und ausdrücklich wird an derselben Stelle betont, sie seien ἀδιάφοροι ἔτι δ' ἄποιοι καὶ ἀπαθεῖς, die Art ihrer unendlichen Verschiedenheit ist also rein mathematisch. Es ist das Verfahren auch noch der heutigen Chemie, qualitative Unterschiede durch quantitative darzustellen und ihre Beziehungen, d. h. die der verschiedenen Atome im Molekül mathematisch berechenbar zu machen [3]). Dies interessiert uns hier, wo wir es ja mit dem Gegensatze, dem ἕτερον δὲ μηδέν, zu tun haben, da in der angezogenen Stelle des Theophrast (bei Simplicius) die Atome deutlich ὡς ὕλη als Entstehungsgrund den ὄντα untergelegt werden, bei Aristoteles beide Grundformen, das πλῆρες καὶ στερεόν und das κενὸν καὶ μανόν. Er muſste darin etwas seiner ἐσχάτη ὕλη Analoges sehen. Dann muſs ihm aber schon hier der tiefgreifende Versuch, auch die daseiende somatische [4]) Materie rein mathematisch auszudrücken, im Vergleich mit seiner teleologischen Vorherbestimmung des δυνάμει τόδε sehr auffällig gewesen sein.

Dieser vollständigen Veränderung in der Spekulationsmethode von der beobachtend beschreibenden „Physiologie“ zur mathematischen Naturwissenschaft schlieſst sich Platon sehr fest an und führt sie siegreich durch auf Grund der von ihm neu hinzugewonnenen Erkenntnis von der „Hypothese“. So sucht er Demokrits Theorie der Atom-σχήματα fruchtbar zu machen durch

1) (Diels, 54 *A* 8 p. 359, 15) Theophr. ap. Simpl. Phys. 28, 7 und Arist. d. gen. et corr. 314 a 21—24.

2) Plut. adv. Colot. 8, 4, R. P. 192 b (Diels 55 *A* 57; vgl. fr. 141).

3) „Schemate“ vgl. A. Lange, Gesch. d. Mat., 5. Aufl. 1. B. S. 95. Für Physik auch in Anwendung, z. B. Maxwell, Subst. u. Beweg., übers. v. Fleischl. 2. Abdr., S. 3. 4) Tim. c. 9.

Spezifikation auf die vier Aggregatzustände, vielleicht nicht ganz ohne mitwirkende Beeinflussung durch den Pythagoreismus, wie er später sehr vorherrschend wird; etwa auch in polemischer Absicht gegen Anaxagoras' qualitativ individualisierte σπέρματα (ὁμοιομερῆ).

Die Einleitung zu dieser Aufstellung [1]) enthält einige wichtige Bemerkungen: Es mag wohl alles schon dagewesen sein, es mögen auch die vier Elemente ihre eigenen Plätze im Weltall schon eingenommen haben — καὶ τὸ μὲν δὴ πρὸ τούτου πάντα ταῦτ' ἔχειν ἀλόγως καὶ ἀμέτρως. Als sie, die Gottheit [2]), Hand anlegte, das All ordnend zu gestalten, da ging sie zunächst an die Elemente, die wohl etwa Spuren ihrer Beschaffenheit schon hatten, aber durchaus in einer Verfassung waren, wie es eben jedes ist, solange die Gottheit [3]) ihm fern ist und οὕτω δὴ τότε πεφυκότα ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο (σχήματα Demokrits!) εἴδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς. Wir sehen: die Dinge an sich wollen wir nicht wegleugnen, sie mögen dasein; alles, was uns als Sinnenwelt entgegentritt, mag uns ein dahinter Vorhandenes verbergen, das hat alles kein Interesse für uns; es gewinnt erst Bedeutung für uns, wenn das reine Denken sie aus sich erzeugt, allenfalls: von neuem erzeugt, zu Gestalt und Wesen bringt nach geometrischen Gesetzen. Das besagt auch die Bescheidenheitsentschuldigung für den folgenden Erklärungsversuch: die Behandlungsart der διάταξις, Anordnung, ist ungewohnt, ἀλλὰ γὰρ ἐπεὶ μετέχετε τῶν κατὰ παίδευσιν ὁδῶν, δι' ὧν ἐνδείκνυσθαι τὰ λεγόμενα ἀνάγκη ξυνέψεσθε. D. h. er kann bei den Hörern die genaueste mathematische Vorbildung voraussetzen für die nun erfolgende streng mathematische Deduktion der Elemente, d. h. in mathematischer Methodik.

Dann zeigt er, auf welche Grundlagen er die weitere Ausführung stellen wird. Er führt die Fülle der Atome, um eine Berechnung möglich zu machen, auf vier einfachste regelmäſsige Körper zurück; diese löst er auf in ihre Flächen und Winkel und findet in diesen die gültige Hypothese der Berechnung und Konstruktion: zwei Elementardreiecke, die sich nicht weiter auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen lassen, der noch direkt als Konstruktionsstück der Körper angesehen werden könnte.

1) Tim. c. 19. 2) θεός vielleicht = „das reine Denken“.

3) „... solange es noch nicht Gegenstand des reinen Denkens ist“ danach; s. u. S. 69.

Ταύτην δὴ πυρὸς ἀρχὴν καὶ τῶν ἄλλων σωμάτων ὑποτιθέμεθα καὶ τὸν μετ' ἀνάγκης εἰκότα λόγον πορευόμενοι· τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ. Im analytischen Verfahren entdeckt er die *ὑπόθεσις* für die Konstruktion der Grundkörper; gleichgültig, ob diese oder ihre Bestimmungsstücke schon vor dem „Erkanntwerden" in der Natur vorhanden — erst mit der Entdeckung durch das reine Denken erfolgt die göttliche Tat, die Schöpfung (a priori) eines neuen Gegenstandes, der einzig wissenschaftlichen Wert hat [1]).

Wieder ist es hier die Mathematik, an deren Bedürfnissen sich Platon zu seiner großen Befreiungstat: der Stellung des Denkens auf sich selbst, orientiert. Was die *τούτων δ' ἔτι ἀρχαί ἄνωθεν* betrifft, die hier als nicht zum engsten Zusammenhange — der bei dem schon so großen Umfange der Abhandlung ängstlich gewahrt wird [2]) — gehörig oder erforderlich übergangen werden sollen, so ist klar, daß damit die Bestimmungsstücke der Elementardreiecke gemeint sind und ihre Zurückführung auf ein Erzeugungselement, wozu uns Aristoteles' Bemerkung über den Punkt als Anfang der Linie, unteilbare Linie, Anleitung gibt [3]). Wir werden so auch die Linie den Ursprung der Fläche, die Fläche den des Körpers nennen dürfen.

Schon jene Urkörperchen muß man so klein annehmen, daß man deshalb jedes einzelne nicht mit Augen sehen könnte; wenn man ihrer viele zusammennimmt, dann kann man auch nur ihr Volumen insgesamt sehen (*τοὺς ὄγκους*). Wir werden also keine Besorgnis zu haben brauchen, daß der Punkt, der der Ursprung der Linie ist, zu den *αἰσθητά* gehört, bei denen ein Aufhören des Rückganges ins Unendliche allerdings willkürlich wäre. Für Platon ist der Punkt nicht in dem Sinne Setzung einer Einheit, daß er Einführung eines (mit den Sinnen erfaßbaren) Quantums in die Wirklichkeit wäre, wie die z. B. auf das Papier „gesetzte" Einheit des Aristoteles [4]). Dieser Punkt bedeutet Ursprungs-Setzung, Setzung eines Anfangspunktes für die infinitesimale Bewegung, in der die Linie erzeugt wird. Ob dieser Anfangspunkt, der Quell der Bewegung, in den Punkt 1 oder 0 einer angenommenen

---

1) Hierüber Hankel, Zur Gesch. d. Math. usw. S. 137 ff., bes. 148—150.

2) Tim. 51 D. 3) Vgl. S. 44 f.; 41.

4) Vgl. Metaph. 992 a 23 f.; Bz. Comm. p. 123: „re et veritate"; B, c. 5; 1016 b 18—30, vgl. S. 29 u. Anm. 3.

Skala gesetzt wird, ist ohne Belang, da er immer für unsere Berechnung der Ausgangs-, d. h. der Nullpunkt sein wird. Der Unterschied von der unendlichen Division (Subtraktion?) und ihrer Umkehrung, der unendlichen (besser: endlosen) Addition diskreter Einheiten bei Aristoteles ist klar [1]). Bei ihm sucht man vergebens nach Rechenschaft über Ermöglichung und Herkunft von Linie, Körper, sie bestehen nebeneinander (so auch muß konsequenterweise der Punkt bestehen), d. h. nur in der Abstraktion, nicht Wirklichkeit, da besteht eben nur der Körper; und sie treten nur insofern in Beziehung zueinander, als das Stück von weniger Dimensionen die beschränkende Grenze des anderen darstellt, es bestimmt. So ist der Unterschied, die Umwertung des platonischen *ὁρίζειν* zum aristotelischen *χωρίζειν*.

Aristoteles sucht Platon in längerer Auseinandersetzung das Unmögliche seiner Lehre vom Zusammenhange der geometrischen Bestimmungsstücke in den Elementarkörpern, auf die er die mathematisch-physikalische Ableitung der „physiologischen" Elemente gegründet, in mathematisch-logischer Weise der Ausführung nachzuweisen. Dazu bringt er ihn (vielleicht mit besonderer Tendenz nach den Lehren seines Schülers Xenokrates?) in nahe Gemeinschaft mit dem Atomismus des Leukipp und Demokrit [2]). Allein er übersieht vollständig, welchen Fortschritt Platons infinitesimale Erzeugungsmethode und die dafür vorausgesetzte Stetigkeit der Massenteile bedeutet gegen die immerhin noch vorhandene sensualistische Voreingenommenheit der Materialisten [3]) und die Ungenügendheit ihrer rein mechanistischen Erklärung des Werdens. Diesen Fortschritt verdanken wir der Förderung der reinen Logik, die eben Platon aus dem Kampfe zwischen dem Eleatismus und der ausschweifenden Sophistik eines Kratylos z. B. gewann und erschuf: es ist der von der Vielheit, Mehrheit zur Allheit, Einheit in der Menge, vom *πλῆθος* zum *ὄγκος*, wie dies wieder der Parmenides [4]) lehrt. *Εἰ ἕκαστον αὐτῶν μόριόν ἐστι, τό γε ἕκαστον εἶναι ἓν δή που σημαίνει, ἀφωρισμένον*

---

1) S. o. S. 47; 57. 2) De gen. et corr. I, 8; vgl. de caelo III, 1.

3) D. g. et c. 325 a 23: *Λεύκιππος δ' ἔχειν ᾠήθη λόγους οἵτινες πρὸς τὴν αἴσθησιν ὁμολογούμενα λέγοντες ... ὁμολογήσας δὲ ταῦτα μὲν τοῖς φαινομένοις, ...*

4) Parm. c. 21—23. 155 E—160 B u. c. 26. 164 B—165 E.

μὲν τῶν ἄλλων, καθ᾽ αὑτὸ δὲ ὄν, εἴπερ ἕκαστον ἔσται; und: *οὐκ ἄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μόριον μόριον, ἀλλὰ μιᾶς τινος ἰδέας καὶ ἑνός τινος, ὃ καλοῦμεν ὅλον, ἐξ ἁπάντων ἓν τέλειον γεγονός (τούτου μόριον ἂν τὸ μόριον εἴη)*. Diese *μία τις ἰδέα* oder *ὅλον ἐξ ἁπάντων* ist die Einheit der Herkunft, d. h. der Berechnungsart, der Erkenntnismittel, nicht der Summe der einzelnen Bestandteile.

Im Timaios [1]) sehen wir noch etwas genauer, welchen Charakter die Einheit hat. Die Veränderung in der Sinnenwelt geht vor sich, d. h. wird wissenschaftlich erklärt durch Auflösung der Grundkörperchen und Wiederzusammensetzung ihrer Bestimmungsdreiecke usw. zurück bis zur *ἄτομος γραμμή* [2]) unter anderen und anderen Gesetzen. Das jeweils neue Gesetz gibt die neue Form, die Einheit im *ὄγκος .... καὶ σμικρὰ ὅταν αὖ πολλὰ κατὰ τὰ τρίγωνα διασπαρῇ, γενόμενος εἷς ἀριθμὸς ἑνὸς ὄγκου μέγα ἀποτελέσειεν ἂν ἄλλο εἶδος ἕν*. Das möchten wir übersetzen: „... und wenn kleine (sinnlich wahrnehmbare) Körper in grofser Menge vorhanden waren und nun in ihre (Bestimmungs)dreiecke zerlegt werden, so wird daraus eine Einheit an Zahl einer einheitlichen Gesamtmasse, eine einheitliche Gröfse anderer Art“. Heben wir die Einheit auf, lassen wir sie unberücksichtigt — wie es die Voraussetzung des vorletzten Gesprächsganges im Parmenides [3]) nur positiv meinen kann, wo uns schon der *ὄγκος* begegnete —, d. h. zerlegen wir, so ist ein jeder solcher *ὄγκος* unendlich grofs an Menge. In diesem Zusammenhange fanden wir schon früher [4]) die Unendlichkeit der Teilung durchgeführt; jetzt fügt sich uns zur Aufhebung jeder Diskretion, damit das Denken keine Sprünge mache, die Stetigkeit als Hypothese hinzu.

So hat der *ὄγκος* eine strenge Einheitlichkeit auch in der Darstellung gewonnen, die Allheit der Momente sowohl in der Teilung, wie in der Bewegung ist erfüllt. Niemand wird eine Allheit, welche Unendlichkeit der Glieder in sich schliefst, auszählen wollen: es ist eine Denksetzung [5]) qualitativer Art.

1) Tim. 54 B—D. 2) De caelo 299 a 12. 3) C. 26. 4) S. S. 58.

5) Aristoteles verwendet den Ausdruck *ὄγκος* sowohl für eigene (z. B. Metaph. 1085 a 12; 1089 b 13; Phys. 209 a; 213 a). wie auch für demokritische Bestimmungen (z. B. d. gen. et corr. 325 a 30); im letzten Falle, der hier für uns von besonderem Interesse ist wegen der ganzen Parallele, scheint darunter die dreidimensionale Körperlichkeit des einzelnen Atoms verstanden, wie er ihn

Eine solche Einheit ist bei Demokrit nicht vorhanden. Im Atonismus bleibt es bei einer *πύκνωσις* von *ἕκαστα, σωμάτια*, wie sie Aristoteles in einer Stelle der Seelenlehre bezeichnet [1]), die nur *τὰ πολλά* bilden können, einer „Anhäufung“ von Einzelheiten, die sich eben höchstens berühren, wie das im ionischen Ausdrucke des Demokrit viel sinnfälliger wird: *διαθιγή* [2]). Wenn Aristoteles, indem er Platon das Leere als Werdensbedingung für die sinnlich wahrnehmbaren Körper leugnen läfst, für ihn nur die *ἁφή* als solche erhält [3]) — also die gleiche mechanistische Hypothese wie die Demokrits, des Atomisten —, dann müssen wir das wieder schuld geben der Unfähigkeit des grofsen Historikers, den Wert zu ermessen, welchen die Einführung des neuen Denkmotivs, der Bewegung, schon in der Mathematik hat zur Überwindung der Schranken zwischen den Einzeldisziplinen, die ja doch alle der Erforschung des Naturgegenstandes dienen.

Aus der Einführung der Bewegung in die Geometrie zur Erzeugung von Linie aus Punkt usw. wird es auch sofort verständlich, wie in der analytischen Untersuchung unserer Erkenntnisgrundlagen im Staat Physik und Astronomie nur den Wert von Beispielen für die Lehren der Mathematik haben können. Das aber gehört einem späteren Abschnitte an. Diese Vorwegnahme soll nur darauf hindeuten, wie die Annahme der reinen, nur mathematischen Materie, des reinen Raumes, fruchtbar wird bis weit hinein in die Einzelwissenschaften — die aber damit aufhören Einzelwissenschaften zu sein — zu sauberer apriorischer Arbeit. *Καὶ δὴ καὶ τὸ τῶν ἀναλογιῶν περί τε τὰ πλήθη καὶ τὰς κινήσεις καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις πανταχῇ τὸν θεόν, ὅπῃπερ ἡ τῆς ἀνάγκης ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖκε, ταύτῃ πάντῃ δι᾽ ἀκριβείας ἀποτελεσθεισῶν ὑπ᾽ αὐτοῦ ξυνηρμόσθαι ταῦτα ἀνὰ λόγον* [sc. *δεῖ διανοεῖσθαι*] [4]). Damit wird noch einmal, rückschauend und zusammenfassend, alles Gewicht darauf gelegt, dafs in Bezug auf Menge, Bewegungen und andere „dynamische Eigenschaften“, wie wir in Erinnerung an Aristoteles' Ausdruck (Phys. 208 b 11) [5]) wohl übersetzen müssen, — „Funktionen“ möchten wir vorziehen [6]) —

auch im eigenen Gebrauche definiert, aber natürlich für den Körper der Sinnenwelt.

1) De an. 409 a 11. 2) S. S. 62; vgl. Phys. 206 a.

3) De gen. et. corr. 325 b 32. 4) Tim. 56 C. 5) S. S. 38.

6) Zumal in Rücksicht auf die frühere Stelle (28 A), wo es in der Ver-

die mathematischen Verhältnisformen [1]) mit Exaktheit überall durchgeführt seien, und zwar durch das reine Denken eigentlich im Widerspruch mit der Natur der *ἀνάγκη*.

Wir haben hier ein letztes Denkmotiv für die Auffindung gerade dieser Hypothesis der Materie, nicht das unwichtigste in Anbetracht der modernen Entwickelungen der wissenschaftlichen Methodologie, auch nicht das kampfunfähigste gegenüber den Anmafsungen des Dogmatismus. In den vorhergehenden Überlegungen über die erfolgreiche Durchführung der mathematischen „reinen“ Spekulation stiefs uns schon einmal die *ἀνάγκη* im gewissen Gegensatze zur reinen Durchbildung der Erscheinungswelt nach mathematischer Gesetzlichkeit auf [2]). Gehen wir auf die früher [3]) schon im Vorbeigehen angeführte Stelle des Timaios zurück; sie steht im Zusammenhange der ersten und allgemeinen Weltschöpfungsdarstellung.

Die Weltseele und die Himmelskörper sollen geschaffen werden. Das Eine und Selbige (*ταὐτόν*) konnte als in früheren Dialogen erarbeitet angenommen werden, wie das andere (*θάτερον*) [4]). Diese beiden, *τὸ ὄν* und *τὸ μὴ ὄν*, als welche sie aus der Diskussion des Parmenides und Sophistes hervorgingen, werden vereinigt — nun aber nicht, um unmittelbar die Körperwelt zu erzeugen: es entsteht eine dritte Art Wesenheit, die in der Mitte zwischen beiden steht. Erst danach, in einer zweiten Mischung der nach der ersten vorhandenen drei „Wesenheiten“ (*οὐσίαι*), entsteht die Grundlage zur Bildung des sichtbaren Weltsystems. In der Timaiosstelle sind die Ausdrücke bevorzugt: *τὸ ἀμέριστον, ἀμερές* und *τὸ κατὰ τὰ σώματα μεριστόν*. In der zweiten Mischung werden die nunmehr gewonnenen drei *ὄντα εἰς μίαν ἰδέαν* zusammengemischt, wobei das Andere, das von Natur sich der Vereinigung widersetzt (*δύσμικτος οὖσα*), gewaltsam unter Einheit und Harmonie gebracht wird. Diese Mischung wird dann nach dem harmonistischen Systeme der Pythagoreer disponiert, so dafs jeder Teil gemischt ist *ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας* [5]).

bindung *τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται* (d. h. des ewigen Urbildes) vorkommt.

1) Vgl. 31 C: *δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτόν τε καὶ τὰ ξυνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ. τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν.*

2) S. 64. 3) S. 36.

4) Aufser den schon benutzten Stellen des Parm. und Phileb. bereits Theait. 185 C D; Soph. 255 C D E. 5) Vgl. Phileb. 26 D und 27 B.

Sonderbar ist in diesen Sätzen 1. die gewaltsame Bindung des *ταὐτόν* und *θάτερον* — erst beim zweiten Mischungsgange (?); 2. die Hervorhebung des ersten Mischungserzeugnisses als *οὐσία*. Bei Aufklärung dieser Fragen werden wir etwas übergreifen in das Gebiet der Logik; infolge der grofsen Wichtigkeit derselben für die Erkenntnis der Stellung unserer Materie in Platons Systeme müssen wir diesen Verstofs gegen das Programm uns erlauben.

Wir hatten [1]) den *θεός* einstweilen ohne rechtfertigende Deduktion als „das reine Denken“, methodisch ausgedrückt: die Idee des wissenschaftlichen Denkens, das „Gesetz der Gesetzlichkeit“ [2]) angesetzt, die uns die Einheit unserer Denkgebilde in einem Systeme garantiere, die „transzendentale und notwendige Einheit der Apperzeption“, oder mehr psychologisch gefafst: „Kontext eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewufstseins“ [3]). Daraus wird deduziert eine Anzahl von Gesetzen für das Erzeugen eines Gegenstandes oder von Gegenständen, Prädikaten in einem beliebigen Urteile, die *νοούμενα*. Das ist das Land des „reinen Verstandes“, der *νοῦς*, ohne den es in der Welt keine Schönheit, Harmonie, Ordnung gibt. Aus diesem Grunde mufs der *νοῦς* dem *ὅδε ὁ κόσμος*, dem *σωματοειδὲς καὶ ὁρατόν ἁπτόν τε* vermittelt werden, was durch die *ψυχή* geschieht. Hier wird dies einfach durch den dogmatischen Satz erklärt: *νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ*.

Wir können vielleicht am besten diese Stufe sowohl ihrer Funktion nach als Überführung des *νοῦς* in die Körperwelt, wie auch ihrer Bildung nach als teilhaft einerseits der „reinen Verstandesbegriffe“, anderseits der sinnlichen Bedingungen vergleichen mit der „transzendentalen Urteilskraft“, die die Anwendbarkeit reiner Verstandesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt zeigt. [4]) Die *νοούμενα* sind letztlich die Kategorien, die nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen sind, aber keinen Gegenstand vorstellen — ohne Schemate! „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren (Methode) der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.“ Das Schema ist „reine Synthesis“ und „transzendentales Produkt der Einbildungskraft“, es ist „die formale und

1) S. 63. 2) Natorp, Platons Ideenl. S. 314.

3) Kant, a. a. O. S. 155, 1—4 v. o. 4) Ebenda S. 142 ff., bes. 145.

reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauche restringiert wird". Wir sind also auch hier noch immer im reinen Reiche der Gedanken, es ist erst die Vorbereitung zur Bearbeitung der Empfindung, „des Gegebenen".

Wir sind in dem Abschnitt der „Kritik", wo der nicht eben glückliche Versuch gemacht wird — der wie eine Veränderung des ganzen Planes erscheinen kann —, die scharfe Scheidung zwischen „reinem Verstande" und „reiner Anschauung" wieder auszugleichen, die ja sehr stark an die tiefste Anregung zu seiner Spekulation aus der sensualistischen Skepsis Humes erinnert, und zwar eher die Anschauungsformen zur Reinheit der Kategorien zu erheben, als diese der Sinnenwelt zu nähern. Es ist hier erst der „reine sinnliche Begriff" geschaffen, ja Kant kann ein paar Seiten später im zweiten Teile der „transzendentalen Doktrin der Urteilskraft" sagen: „Ja ihre Vorstellung ist ein blofses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden"; d. h. die Vorstellung von Zeit und Raum, von den allgemeinen Verfahrensarten dem Begriff aller Gröfsen ein Bild zu geben.

Um die Parallele bis zum Punkte unserer doppelten Frage durchzuführen, müssen wir uns zu den vielen vorhergehenden noch ein Zitat gestatten, das für uns von gröfster Wichtigkeit ist: „... so würde doch dieses Erkenntnis (die allgemeinen geometrischen Regeln) gar nichts, sondern die Beschäftigung mit einem blofsen Hirngespinst sein, wäre nicht der Raum als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äufseren Erfahrung ausmachen, anzusehen". Die Gesetze der Raummathematik sind die Erzeuger der Erscheinungen, sie machen diese erst möglich, aber sie erhalten doch auch erst ihre „objektive Gültigkeit" in der Anwendung auf das X der Erfahrungserkenntnis, „den Stoff zur äufseren Erfahrung". Erst mit der Subsumierung des einzelnen Falles unter die Regel ist das Geschäft der transzendentalen Urteilskraft beendet. Dieser einzelne Fall ist nun nicht das *τόδε τὸ A* des Aristoteles, das a posteriori die objektive Gültigkeit dartut, womit auch er meint, den Begriff wirklich gemacht zu haben, den Begriff zum Dasein erhoben zu haben; er ist das X im Zusammenhange der mathematischen Raum-

beziehungen, auf das die Prädikationen angewandt werden sollen. „Die Transzendentalphilosophie hat eben das Eigentümliche, dafs sie ... zugleich a priori den Fall anzeigen kann, worauf sie (will sagen: die Regeln) angewandt werden sollen".

Wir sehen hier also auch zwei Akte der Urteilskraft vorgesehen, nur dafs wir in der Kritik weder eine psychologische Beschreibung noch eine kosmologische Dichtung vor uns haben, sondern eine streng methodische Arbeit mit einigen deutlichen Zeichen der Entwickelung der Spekulation. Beim ersten kam es zur Gewinnung einer neuen Art von Methode in dem Bestreben, die reinen Verstandesbegriffe zur Erzeugung bestimmter Gegenstände überhaupt fruchtbar zu machen, wobei als notwendige Werkzeuge der Vermittelung die Anschauungsformen Zeit und Raum, die Grundlagen aller Mathematik, mit denen der Logik vereinigt werden. Daraus erst erstand die Möglichkeit der Beseelung, d. h. der logischen Bestimmung jenes „Stoffes der äufseren Erfahrung". Aufserdem soll diese Wendung dasselbe ausdrücken, was wir in dem Terminus der „Erzeugung" im logischen Sprachgebrauche anwenden: die apriorische Bestimmung des X. Dieses Bild ist denn auch ausführlich für die behandelten Verhältnisse in Anspruch genommen: *τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ* [1]) [sc. *προσεικάσαι πρέπει*]. Dafs der *ἔκγονος* infolge des festgestellten Methodencharakters mit den beiden anderen Prinzipien selbdritt die auszeichnende Benennung *οὐσία* erhält, ist verständlich. Wie aber kommt ihm in der zweiten Mischung diese Bezeichnung vor den anderen Bestandteilen zu?

Sonst sowohl im Parmenides wie im Philebos und auch aufser an der angeführten Stelle im Timaios hat diesen dritten Platz das Werden (*γένεσις, γένεσις εἰς οὐσίαν*) inne. Man könnte sagen, dafs hier der Timaios nur eine weitere Einteilung der Stufe der Gegenstandserzeugung machte, so dafs sich a zu b verhielte, wie das „Schema" zum „Bild" (*εἰκών*) [2]), oder wie die „Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung" zum X, der Empfindung, dem Anzeiger der Wirklichkeit. Diese ist erst methodisch er-

1) Tim. 50 D; vgl. 52 D: *ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι τρία τριχῇ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι*; vgl. bes. Phileb. 26 D: *ἀλλὰ τρίτον φάθι με λέγειν, ἓν τοῦτο τιθέντα τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.*

2) Tim. 52 C.

reicht, wenn das X unter die notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung gestellt ist, dann ist das X ein Gegenstand wissenschaftlicher Erfahrung geworden.

Darauf deutet vielleicht schon der besonders fein geprägte Ausdruck des Philebos voraus, welche Auffassung noch erlaubter erscheinen kann, wenn wir den Schlufs der Definition mit der Fortsetzung der Timaiosstelle zusammenstellen: *ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων*. Im „Timaios" wird der sichtbare Kosmos auch erst mathematisch in Proportionen aufgebaut, der Raum nach harmonischen Zahlenverhältnissen disponiert und so die Orte für die körperlichen Erscheinungen bestimmt, ehe sie selbst darin eingetragen werden. Diese Bilder müssen wenigstens, da auch das selbst, auf dessen Veranlassung sie geworden, nicht ihr sicherer Besitz ist [1]), sondern sie, immer eines anderen „Erscheinungen", in Bewegung sind, d. h. dem Werden und Vergehen ausgesetzt sind, deswegen in einem gewissen Anderen sein. Denn sie müssen doch irgendwie am Sein Halt haben, d. h. aus der Idee des Seins irgendeinen Geltungswert ziehen; oder sonst durchaus keinen Sinn haben. Wir werden uns gewifs sofort des Kantischen Satzes erinnern, den wir S. 70 anführten. Der Raum würde hiernach also doch die „Form aller Erscheinungen äufserer Sinne" [2]), Anschauungsform, nicht „reiner Verstandesbegriff". Und das wäre die Erklärung dafür, was Aristoteles immer ein Stein des Anstofses war: „dafs neben den *αἰσθητά* — „Erscheinungen" dürfen wir wohl übersetzen — und den *εἴδη*, den *νοούμενα* des Timaios, *τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων* seien, und zwar zwischen beiden" [3]). Das wäre das Gebiet seiner *ὕλη νοητή*.

Wir jedoch brauchen uns ebensowenig bei Platon wie bei Aristoteles von der Besorgnis vor einem unzulässigen Vermannigfaltigen der Seinsarten verwirren zu lassen, aus einem besseren Verständnis der grundlegenden Aufgabenstellung bei beiden beruhigt: das Sein der *αἰσθητά* wird nicht nur bescheidentlich in Frage gestellt, sondern durchaus geleugnet als für unsere Erkenntnis unvollendbar. Dies wird mit dem stärksten Ausdrucke von Platon

1) Die Seele als Urheberin ihres lebendigen Daseins und als Fahrgast auf dem Fahrzeug (41 D), der aussteigen kann?
2) Kr. d. r. V. S. 54 unten. 3) Z. B. Metaph. 987 b 14 f.

gegeben im Prooemium zum zweiten Teile der Schöpfungsgeschichte: *μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτῃ κατὰ ταῦτά τε δι᾽ ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ᾽ ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν* [1]).

Damit sind wir an der S. 69 berührten Frage nach dem Verhältnisse von *θεός*, *ἀνάγκη* und *θάτερον* (*χώρα*) wieder angelaufen. Zunächst das erste Paar. Es ist das altmythologische des vergeblichen Kampfes des obersten ordnenden Gottes gegen das blind waltende Schicksal, des Zeus gegen die *εἱμαρμένη* bei Homer. Es bedeutet das — da wohl tatsächlich der Mensch sich den Gott zum Ebenbilde schafft — eine Erhebung des Menschengeistes zum Selbstbewufstsein. Diese Erhebung und Befreiung ist bei Platon vollendet: das Interesse an dem *τί ἐστιν* und zwar *ἕκαστον*, das Aristoteles noch dem Sokrates beilegt [2]), hat sich verwandelt in die Grundfrage des Selbstbewufstseins: *τί ἐστιν ἐπιστήμη;* So wird denn auch die sogenannte „Naturnotwendigkeit" bezeichnet als *τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας* [3]), und sie wird immer ausdrücklicher als „durch den vernünftigen Zuspruch des *νοῦς* besiegt", mittätig an der vernunftgemäfsen Bildung dieses sichtbaren Alls oder gar als eigentlicher Werkmeister desselben hingestellt. Es wird aus der blinden eine vernunftbestimmte Notwendigkeit, eine logische.

Diese *ἀνάγκη* tritt nun hier merkwürdigerweise an die Stelle des *θάτερον* der ersten Mischung, des *ἄπειρον* der Philebos-, des *μὴ ὄν* der Parmenidesstelle: *γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως*. Hier [4]) wird, um den Beitrag der *πλανωμένη αἰτία* zu der Schöpfung der wirklichen Welt zu finden [5]), eine Erweiterung der Einteilung, eine Vermehrung der Teile gefordert, und zwar gerade um die *χώρα*. Zurückgewiesen wird auf *παράδειγμα* und *μίμημα* (*πατήρ* und *ἔκγονος*); damit bleibt in den dreigliedrigen Aufstellungen nur das *ἄπειρον* übrig, die Mutter des Werdens. Und aus dieser Gleichsetzung ergibt sich so etwas wie „das Ding an sich" als „Grenze" und „unendliche Aufgabe" im kantischen

1) Tim. 48 A; vgl. 56 C; 53 D; 35 B (dazu Phileb. 27 D); auch 29 B–D.
2) Metaph. 1078 b 23 f; vgl. 1086 b 4.
3) „Die ziel- und zwecklos umherschweifende Ursache" Susemihl.
4) Tim. 48 E f. 5) D fin.: *πρὸς τὸ τῶν εἰκότων δόγμα*.

Geiste. Der Punkt im Raumsysteme, der den „Stoff der äuſseren Erfahrung“ ausmacht, ist für uns nur enger und enger in mathematische Verhältnisse einzuschlieſsen; insofern widersetzt er sich der vollkommenen Vereinigung („δύσμικτος“) mit den Ideen, die mit ihm nur in ein prädikatives Verhältnis treten und untereinander durch die gemeinsame Beziehung auf ihn in mathematisch bestimmbare Proportion gebracht werden; die Aufgabe, die „Nötigung“, vollständige Eindeutigkeit der Bestimmung dieses Punktes zu erzielen, die Gesamtheit der Punkte = x auszählen und benennen zu können, absolut, d. h. losgelöst aus der Beziehung aufeinander, nur Abhängigkeit von einer einzigen ἀρχή zulassend, ist vorhanden; aber nur als eine Korrelathypothese zum ϑεός, zur Hypothese der Bewuſstseinseinheit, letztlich sie selbst: es ist der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile.

Lebenslauf.

Geboren bin ich zu Leipzig am 24. November 1875 und gehöre der unierten Landeskirche an. Ich habe das Gymnasium meiner Heimatstadt Lauban i. Schl. von Michaelis 1886 bis Michaelis 1895 besucht, mit häufiger Unterbrechung durch schwere Krankheiten, um darauf in München (bis Herbst 1897), Berlin (bis Ostern 1898), Marburg (bis Ostern 1902) zu studieren, wobei ich Vorlesungen im Gebiete der Philosophie, Naturerklärung, Sozialwissenschaft und der gesamten Kunstgeschichte gehört habe bei folgenden Professoren: Bauer, Brandi, Brentano, Cohen, Dessoir, v. Drach, Friedländer, O. Hertwig, Jenner, Kühnemann, Kuppfer, Lipps, Mollier, Muncker, Natorp, v. d. Pfordten, Ranke, W. H. Riehl, B. Riehl, v. d. Ropp, Rückert, Sandberger, E. Schmidt, E. Schröder, Simmel, v. Sybel, A. Wagner, Wenck, Wrede. Ihnen allen sage ich an dieser Stelle meinen Dank. Besonders werden mir die Lehrjahre in Marburg bei den Herren Professoren Cohen, Natorp, Jenner und v. Sybel, deren Vorträge ich nicht nur in Kolleg und Seminar aufnahm, sondern deren persönlichen Verkehr ich genieſsen durfte, in treuester Erinnerung bleiben.

Am 18. Mai 1904 bestand ich in Marburg in Philosophie, Kunstgeschichte und Germanistik das Rigorosum mit dem Prädikat „magna cum laude“.


13037480
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0113037480
BUTLER STACKS

